NOVUM TESTAMENTUM

AN INTERNATIONAL QUARTERLY FOR NEW TESTAMENT AND RELATED STUDIES BASED ON INTERNATIONAL COOPERATION

Vol. II APRIL 1957 Fasc. 2

CONTENTS

JOHANNES BAUER, Πως in der griechischen Bibel 81
GERHARD DELLING, βάπτισμα βαπτισθῆναι 92
O. BETZ, Jesu Heiliger Krieg 116
JINDRICH MANEK, Fishers of men 138
PAUL WINTER, I Corinthians XV 3b-7 142
SHORT NOTE
PAUL WINTER, Note on Salem-Jerusalem 151
BOOK REVIEWS 153

LEIDEN
E. J. BRILL
1957

PROPERTY OF
THE CINCINNATI BIBLE SEMINARY LIBRARY
GRADUATE REFERENCE

NOVUM TESTAMENTUM

AN INTERNATIONAL QUARTERLY FOR
NEW TESTAMENT AND RELATED STUDIES
BASED ON INTERNATIONAL COOPERATION

EDITORIAL BOARD:

President: J. DE ZWAAN, Leiden, Netherlands.

Members: P. BRATSIOTIS, Athens, Greece; H. CLAVIER, Strasbourg, France; K. W. CLARK, Durham N.C., U.S.A.; A. DESCAMPS, Louvain, Belgium; J. W. DOEVE, Holwierde (Gron.), Netherlands; J. DORESSE, Fontenay-aux-Roses (Seine), France; C. W. DUGMORE, Manchester, Great Britain; DOM JAC. DUPONT O.S.B., Brugge, Belgium; A. GEYSER, Pretoria, South Africa; W. GROSSOUW, Nijmegen, Netherlands; PH. H. MENOUD, Neuchâtel, Switzerland; BO REICKE, Basle, Switzerland; P. SCHUBERT, Yale University, New Haven, Connecticut, U.S.A.; E. STAUFFER, Erlangen, Germany.

EDITORIAL STAFF:

Professor J. DE ZWAAN, Leiden, The Netherlands;
Dr. J. W. DOEVE, *Secretary*, Marktstraat 13, Musselkanaal, The Netherlands, telephone: Musselkanaal 886, to whom all manuscripts and books for review should be addressed.

The publisher is E. J. BRILL, Leiden, The Netherlands, to whom subscriptions may be sent. The price is Gld. 26.— a year.

ΠΩΣ IN DER GRIECHISCHEN BIBEL

VON

JOHANNES BAUER

Universität Graz Oesterreich

Die Erforschung des biblischen Griechisch hatte bekanntlich anfänglich zu einer Überschätzung des Einflusses der hebräischen Vorlagen im Alten Testament, des semitisierenden Idioms der neutestamentlichen Autoren geführt. Seit DEISSMANN vor allem hat man den Anteil der gemeingriechischen Umgangssprache am Bibelgriechisch in seiner ganzen Grösse herausgestellt. Man kann aber auch dabei leicht Gefahr laufen, in den entgegengesetzten Fehler zu verfallen und alles, was irgendwo auch eine Parallele im griechischen Raum hat, von daher bestimmt sein zu lassen.

Einen solchen Fall haben wir bei den mit πῶς eingeleiteten Fragen vor uns. Keiner der geläufigen Grammatiker oder Lexikographen [1]) hat, soweit ich sehe, bemerkt, dass die häufigen Fragen „πῶς mit Futur" auf den hebräischen Gebrauch zurückzuführen sind und als rhetorische Fragen geradezu immer eine Negation darstellen [2]).

Nur eine vollständige Untersuchung aller bezüglichen Stellen auf Grund der modernen kritischen Textausgaben [3]) und Konkordanzen [4]) kann hier Klarheit schaffen.

---

[1]) L. RADERMACHER, Neutestamentliche Grammatik, *Handbuch zum Neuen Testament* 1, ed. 2., Tübingen 1925; F. M. ABEL, *Grammaire du Grec Biblique*, Paris 1927; F. BLASS-A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, ed. 9., Göttingen 1954; M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, ed. 3., Rom 1955; Weiters F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, ed. 2., Paris 1931; W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. 4., Berlin 1952.

[2]) Ein Ansatz bei ZERWICK, *a.a.O.* S. 82 (Nr. 206a): Usus indicativi futuri in NT triplici modo subit influxum semiticum et quidem: a) interdum modaliter adhibetur sicut futurum semiticum quod saepe connotat aliquod posse, e.g. Mt 7, 4 πῶς ἐρεῖς (dices) τῷ ἀδελφῷ σου, quod Lucas reddit πῶς δύνασαι λέγειν τ. ἀ. σ. — (ZERWICK stellt dann noch den kategorischen Imparativ (Mt 5, 21 „non occides") und die sklavische Wiedergabe des hebräischen Imperfekts (Futurums) in diesen Zusammenhang).

[3]) Dafür genügen im Ganzen die Handausgaben des Novum Testamentum Graece von A. MERK-St. LYONNET, ed. 7., Rom 1951; H. J. VOGELS, ed. 3., Freiburg 1949/1950; E. NESTLE, ed. 20., Stuttgart 1950. Für die Septuaginta

Wir legen im Folgenden das Material vollständig vor, getrennt, zunächst für das Neue Testament, dann für die Septuaginta, wir gruppieren dabei entsprechend der Konstruktion und diskutieren am Ende des Ganzen diejenigen Stellen, für die die gewonnenen Erkenntnisse eine neue Interpretation oder Licht in textkritische Schwierigkeiten bringen.

DAS NEUE TESTAMENT

Wir scheiden zunächst aus: πῶς beim Adv.: Mk x 23 = Lk xviii 24: πῶς δυσκόλως, ähnl. Mk x 24, dann Mt xxi 20: πῶς παραχρῆμα; weiters πῶς, wo es einen abhängigen Satz einleitet, das sind folgende Stellen: Mt vi 28; x 19; xii 4; Mk ii 26; v 16; xi 18; xii 26. 41; xiv 1. 11; Lk viii 18. 36; xii 11.27; xiv 7; xxii 2 (τὸ πῶς); xxii 4 (τὸ πῶς); Joh ix 15, 21; xi 36; Apgsch ix 27; xi 13; xii 17; xv 36; xx 18; 1 Kor iii 10; vii 32. 34; Eph v 15; Kol iv 6; 1. Thess i 9; iv 1 (τὸ πῶς); 2. Thess iii 7; 1. Tim iii 15; Offb iii 3.

Wirklich nach der Art und Weise wird nur in den wenigsten Fällen gefragt: 1. Kor xv 35: πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; Röm iv 10: πῶς οὖν ἐλογίσθη „unter welchen Umständen fand diese Anrechnung statt?" Weiters bei der Heilung des Blindgeborenen: Joh ix 10: πῶς οὖν ἠνεῴχθησάν σου οἱ ὀφθαλμοί; Vers 19: Blindgeboren, πῶς οὖν βλέπει ἄρτι; Vers 26: πῶς ἤνοιξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς; Etwas anders liegen schon die beiden letzten Stellen: Mk ix 12: πῶς γέγραπται; und Lk x 26: πῶς ἀναγινώσκεις;, wofür man eigentlich jedesmal τί erwartete.

An allen anderen Stellen des Neuen Testaments wird mit πῶς nicht nach dem „Wie", nach der Art und Weise, nach den Umständen gefragt,sondern, allgemein gesprochen, eine Möglichkeit in Form einer (rhetorischen) Frage negiert und zwar wird in Verbindung mit dem Praesens (Mt xxii 12 Aor. 2) einer Tatsache, einer Behauptung, einer Forderung, einer Handlung die innere Berech-

---

wird zugrunde gelegt Septuaginta ed. A. Rahlfs, 2 Bände, Stuttgart 1935 (ed. 4. 1950). Mitverwendet die Göttinger Septuagintaausgabe.

[4]) An Konkordanzen kommen für das Neue Testament in Frage: W. F. Moulton-A. S. Geden, *A Concordance to the Greec Testament*, ed. 3., Edinburgh 1926 (Neudruck 1950), für das Alte Testament: E. Hatch-H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, 2. Bände, Oxford 1897 (Neudruck Graz 1954).

tigung (aus moralischen oder logischen Gründen) abgesprochen, in Verbindung mit der Zukunft (Apgsch viii 31 opt. mit ἄν) aber überhaupt eine Verwirklichung in Form einer rein rhetorischen Frage in Abrede gestellt, wobei man sich gut vor Augen halten kann, was HUMBERT schreibt: Si le futur est indifférent à l'aspect, il n'en est pas davantage pour cela un temps „objectiv" comme le futur du latin ou du notre: c'est un virtuel, qui indique qu'une chose doit se réaliser, c'est à dire „arriver à la réalité)" [1]).

Es gibt in der Tat nur zweimal eine echte deliberative, dubitative Frage im Neuen Testament, mit Konj. Aor. konstruiert, nämlich Mk iv 30 und Mt xxvi 54. Ausser Betracht kann bleiben Lk xii 50 der Wunsch, wo πῶς für klassisch ὡς steht (vgl. Joh xi 36).

Die Konstruktion mit Praesens:

Mt xvi 11: πῶς οὐ νοεῖτε . . .; „wie ist es möglich (es ist doch nicht möglich)? dass ihr (nach allem) nicht versteht . . .". Mt xxii 12: πῶς εἰσῆλθες ὧδε; „Wie konntest du wagen, ohne Hochzeitsgewand einzutreten?". Mt xxii 43: πῶς οὖν Δαυὶδ . . . καλεῖ αὐτὸν κύριον: „Es ist doch nicht möglich, dass ihn David Herr nennt, wenn nicht . . Vers 45: „Wenn ihn David Herr nennt", πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστιν; „wie ist es dann möglich, dass er sein Sohn ist?" (= Lk xx 44). Mk xii 35 = Lk xx 41 = 1. Kor xv 12: πῶς λέγουσιν . . .; „mit welchem Recht sagen sie . . ." „Sie können doch nicht sagen. . . .". Mk iv 40: πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν „Es ist doch nicht möglich, dass ihr noch keinen Glauben habt", dass ihr nicht wisst, worum es geht, nachdem ich, der Meister, euch immer wieder davon gesprochen habe" [2]). Lk xii 56: ὑποκριταί, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ οἴδατε δοκιμάζειν, τὸν καιρὸν δὲ τοῦτον πῶς οὐ δοκιμάζετε; a maiori ad minus: „. . . dann ist es doch nicht möglich, dass ihr . . .". Joh iv 9: πῶς σὺ . . . αἰτεῖς „es ist doch nicht möglich, dass du als Jude von mir, einer Samariterin, etwas zu trinken haben willst!" Joh vi 42: „Wir kennen seinen Vater und seine Mutter, πῶς νῦν λέγει, er kann doch jetzt nicht behaupten, er sei vom Himmel herabgestiegen". Joh vii 15: πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς; Joh viii 33 = xii 34 = xiv 9: πῶς (σὺ) λέγεις . . .; Apgsch ii 8: „Alle Sprecher sind Galiläer, πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν . . . , es ist doch

---

[1]) JEAN HUMBERT, *Syntaxe Grecque*, ed. 2., Paris 1954, S. 151 § 252.

[2]) Vgl. zur Exegese meinen Artikel: Procellam cur sedarit salvator, *Verbum Domini*, Rom 35 (1957).

nicht möglich, dass wir sie jetzt jeder in seiner jeeigenen Muttersprache hören"! Gal ii 14: „Du lebst nicht nach Judenart, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν; also kannst doch du nicht . . .". Gal iv 9: „Jetzt kennt ihr Gott und seid von Gott erkannt, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν . . . , ihr habt doch keinen Grund, euch wieder den schwachen Elementen zuzuwenden!"

Die Konstruktion mit Futurum:

Hierher wollen wir auch die Sätze mit δύναμαι nehmen, weil sie uns neben die futurischen Sätze gestellt (was die synoptischen Evangelien vor allem ermöglichen, da sie wiederholt eine und dieselbe Aussage jeder in einer anderen Form machen) eine hervorragende Interpretation der letzteren geben:

Lk vi 42: πῶς δύνασαι λέγειν τῷ ἀδελφῷ σου . . .; Mt vii 4: πῶς ἐρεῖς τ. ἀ. σ. . . .; — Mk iii 23: πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν; „Satan kann doch nicht Satan hinauswerfen!" — Wenn Satan in sich uneins ist, πῶς σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ; (Mt xii 26 = Lk xx 18 = οὐ δύναται στῆναι Mk iii 26)! — Mk iv 13: οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε; „ihr könnt ja auch garnicht alle Parabeln kennen"! Hierzu stimmt auffällig Joh xiv 5 (s. unten). — Mt xii 29: πῶς δύναταί τις εἰσελθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ . . .; Mk iii 27: οὐ δύναται οὐδεὶς ε. τ. ο. τ. ἰ. εἰσελθὼν . . . — Mt xii 34: πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες; — Joh iii 4, 9; vi 52; ix 16 steht πῶς δύναται „es ist doch undenkbar, dass . . .". Joh v 44: πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι „ihr könnt ja nicht zum Glauben kommen" (dafür fehlt die Voraussetzung!)! — 1. Joh iv 20: „Wer den Bruder nicht liebt, den er sieht, τὸν θεὸν ὃν οὐκ ἑώρακεν οὐ δύναται ἀγαπᾶν. Neben οὐ ist die v.l. πῶς recht gut bezeugt! Lk i 34, die Frage Mariens an den Engel: πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω; „Die befohlene Empfängnis ist nicht möglich, da ich (noch) nicht verheiratet bin" [1]). Darauf antwortet der Engel präzis, nachdem er eine wunderbare Empfängnis verkündet hatte,

[1]) Eine einlässlichere Begründung dieser Deutung lasse ich nächstens erscheinen, nur soviel: es gibt im Hebräischen fast entsprechend dem Lateinischen verschiedene Ausdrücke für Heiraten: collocare heisst *nathan leischah*, zur Frau geben; ducere ist *laqach ischah*, eine Frau nehmen; von der Frau aber lautet die genaue juristische Umschreibung für innupta *ascher isch lo jodaach* usw. eine, die ein Mann nicht erkannt hat, nicht erkennt, bzw. die noch keinen Mann erkennt. Maria war verlobt und Verlobten war das Jahr bis zur Heimführung (Mt 1, 18) der eheliche Verkehr nicht erlaubt.

mit einem Bibelwort: οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα (Lk i 37 = Gen xviii 14, vgl. Job xlii 2): „Garnichts ist für Gott unmöglich"! —

Joh iii 12: εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε; ähnlich Joh v 47: εἰ δὲ τοῖς ἐκείνου γράμμασιν οὐ πιστεύετε, πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασιν πιστεύσετε; „Wenn ihr seinen (Mosis) Schriften keinen Glauben schenkt, dann glaubt ihr meinen Worten schon ganz und gar nicht"! —

Röm iii 6: ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον; „denn sonst könnte Gott die Welt nicht richten" (es fehlte ja die Voraussetzung, die aber feststeht)! —

Röm vi 2: οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ; „als Getaufte sind wir für die Sünde gestorben, wir können überhaupt nicht mehr in ihrem Machtbereich leben" (es fehlt jede Voraussetzung, ja es liegt ein ausschliessliches „Entweder - Oder" vor)!

Röm viii 32: „Gott hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben: πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται; danach kann es garnicht anders sein, als dass er uns mit ihm auch alles schenkt"! — Röm x 14 f wird am Ende besprochen. —

1. Kor xiv 7: τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα, εἴτε αὐλὸς εἴτε κιθάρα, ἐὰν διαστολὴν τοῖς φθόγγοις μὴ δῷ, πῶς γνωσθήσεται τὸ αὐλόμενον ἢ τὸ κιθαριζόμενον; Vers 9 dieselbe Konstruktion. Vers 16 im gleichen Sinn πῶς ἐρεῖ . . .; Eine drastischere Negation einer Möglichkeit ist kaum denkbar!

2. Kor iii 8: . . . πῶς οὐχὶ μᾶλλον ἡ διακονία τοῦ πνεύματος ἔσται ἐν δόξῃ; Die δόξα war beim Dienst des Todes eigentlich übelangebracht, während sie zum Dienst des Geistes die innersten Beziehungen besitzt [1]).

1. Tim iii 5: „Wenn einer seinem eigenen Haus nicht vorstehen kann, πῶς ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελήσεται; der bringt nicht die Voraussetzungen mit, um für das Wohl der Kirche sorgen zu können!"

Hebr. ii 3: πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας; „Ihr entrinnt der Strafe nicht, . . ."!

1. Joh 17: „Wer seinen Bruder in Not sieht und sich seiner nicht annimmt, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μενεῖ ἐν αὐτῷ; Man muss mit

[1]) So H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief*, Göttingen 1924, S. 114, aber die anschliessenden Spekulationen WINDISCH's über das Futurum sind verfehlt!

einigen Hss und Blass-Debrunner [1]) statt des Praesens (μένει) das Futur lesen!

Apgsch viii 31: πῶς γὰρ ἂν δυναίμην ἐὰν μή τις ὁδηγήσει με; (Opt. mit ἄν!) gehört zum gleichen genus rhetorischer Fragen: „Ich kann doch den Propheten nicht verstehen, wenn mir niemand das Verständnis erschliesst!" (wird am Ende behandelt).

DAS ALTE TESTAMENT

Es ergibt sich ein ähnliches Bild wie im Neuen Testament. Scheiden wir zunächst wieder πῶς in abhängigen Sätzen aus, das sind folgende Stellen: Deut ii 7; xxv 18; xxix 15 (v.l. ὡς); Ruth ii 11; iii 18 (? s. u.); 4. Kön. xvii 28; 2. Esd xii 17; Est iii 13c; Tob xi 2; Est ix 24 (v.l. ὅπως); Spr iv 19; Weish xi 8, 9; xvi 4; xix 10; Is xl 20.

Es finden sich auch wieder einige wenige Stellen, wo tatsächlich nach der Art und Weise, nach den Umständen gefragt wird: Gen xliii 27: πῶς ἔχετε; Deut xii 30: πῶς ποιοῦσιν τὰ ἔθνη . . .; 2. Kön. i 5: πῶς οἶδας, ὅτι . . .; 3. Kön. xii 6 (= 2. Chr x 6): πῶς βουλεύεσθε; Est ix 12: πῶς οἴει; Weish vi 22: πῶς ἐγένετο (σοφία); Agg ii 3 (4): πῶς βλέπετε . . .;

Beliebt ist wieder die Verwendung im Sinn von „wie sehr": 1. Esd iii 18; iv 12, 32; Spr v 12, vor allem in der Einleitung des Klageslieds (im Hebräischen *aeka*, wovon das Buch der Klagelieder seinen Namen hat): 2. Kön. i 19. 25. 27: πῶς ἔπεσαν δυνατοί...! Nach dem gleichen Schema: 1. Makk ix 21; Job xxi 34; Soph ii 15 (iii 1); Abd i 6; Is i 21; xiv 4. 12; Jer ii 21; ix 18; xxvii (l) 41bis; xxx 31 (xlix 25); xxxi (xlviii) 18. 39bis; Klgld i 1; ii 1; iv 2; Ez xxvi 17. Dieselbe Form wird Weish v 5 für ein Preislied verwendet: (τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν καὶ τὴν τελευτὴν αὐτοῦ ἄτιμον) πῶς κατελογίσθη ἐν υἱοῖς θεοῦ καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κλῆρος αὐτοῦ ἐστιν;

Einige Male steht auch die Konstruktion mit dem Praesens (oder Aorist) wie im Neuen Testament: Ri xvi 15: πῶς λέγεις . . .; 2. Kön. i 14: πῶς οὐκ ἐφοβήθης; Job xxxiii 12 wie Ri xvi 15; Is vii 13: πῶς κυρίῳ παρέχετε ἀγῶνα; Is xxxvi 9: πῶς δύνασθε . . .; Br Jer 46: πῶς μέλλει; 49 und wieder wie im Neuen Testament in einer Schlussfolgerung Weish xiii 9: εἰ γὰρ τοσοῦτον ἴσχυσαν εἰδέναι ἵνα δύνωνται στοχάσασθαι τὸν αἰῶνα, τὸν τούτων δεσπότην πῶς

[1]) *A.a.O.* S. 223 § 366, 4.

τάχιον οὐχ εὗρον; Eigenartig Ps lxxii (lxxiii) 11: πῶς ἔγνω ὁ θεός; (zu erwarten wäre γνῷ!).

Die Konstruktion mit dem Futur:

Steht unzähligemale (im Folgenden alle Stellen) genau nach dem Muster Hl v 3: Ἐξεδυσάμην τὸν χιτῶνά μου, πῶς ἐνδύσωμαι αὐτόν;
ἐνιψάμην τοὺς πόδας μου, πῶς μολυνῶ αὐτούς;

Dass hier einmal der Konj. Aor. steht ist sehr bezeichnend, davon später. Die Stellen: Gen xxxix 9; xliv 34; Ex vi 12, 30; xxxiii 16; Deut i 12; vii 17; xviii 21; xxxii 30; Ri xvi 15 (Cod. Alexandrinus, ind. praes. liest Cod. Vaticanus); 1. Kön. xxiii 3; 2. Kön. ii 22; vi 9; xi 11 (ecliptisch); 4. Kön. x 4; xviii 24; 1. Chr. xiii 12; Esth viii 6bis; Tob v 2; Judt viii 14; 1. Makk iii 53; Ps x (xi) 1; Spr xv 11 (ecliptisch); Koh ii 16; Hl v 3 (s. o.); Job ix 2; xxv 4; Is xix 11; xx 6; Jer ii 23; viii 8; xii 5bis; xxix (xlvii) 7; xxxi (xlviii) 14; Klgl iv 1; Ez xxxiii 10; Dan x 17. Hierher zu rechnen ist auch die Konstruktion mit Verbaladjektivum: Br Jer 44: πῶς οὖν νομιστέον ἢ κλητέον; Br Jer 56: πῶς οὖ ἐκδεκτέον ἢ νομιστέον;

Ein echter deliberativer Konjunktiv steht nur dreimal: 2. Kön. xii 18: πῶς εἴπωμεν; „wie sollen wir ihm beibringen, dass sein Kind tot ist?" 4. Kön vi 15: πῶς ποιήσωμεν; und Sir xlix 11. An den übrigen Stellen lässt der Vorder- oder der Nachsatz klar erkennen, dass sie nicht anders gemeint sind, als die vorhin angeführten mit Futur konstruierten Sätze: Die Stellen: Jos ix 7; 1. Kön xvi 2 2. Kön xxiii 3 besonders deutlich Ps cxxxvi (cxxxvii) 4 und Koh iv 11.

Der Opt. mit ἄν steht fünfmal: davon sind mit Ausnahme von Deut xxviii 67 (πῶς ἂν γένοιτο ἑσπέρα; . . . π. α. γ. πρωΐ;) alle Stellen im Sinn der futurischen Konstruktion als rhetorische Frage, die eine Negation ausspricht, aufzufassen: Gen xliv 8: πῶς ἂν κλέψαιμεν . . .; wir haben das Geld zurückgebracht, das wir in unseren Säcken fanden, der Gedanke zu stehlen kann uns garnicht gekommen sein! Spr xx 24: θνητὸς δὲ πῶς ἂν νοήσαι τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ; Gott lenkt die Schritte des Menschen, der Sterbliche kann nicht selbst seine Wege bestimmen! Job xi 5: πῶς ἂν ὁ κύριος λαλήσαι προς σὲ; Du kannst uns leicht deine Unschuld beteuern, Gott, der es wirklich wüsste, tut seinen Mund nicht auf gegen dich! Interessant ist die Fortführung mit dem Futur: καὶ ἀνοίξει χείλη αὐτοῦ μετὰ σοῦ; Sir xxv 3: ἐν νεότητι οὐ συναγείοχας, καὶ πῶς ἂν εὕροις ἐν τῷ γήρᾳ σου;

Hier gilt, wie zu Apgsch viii 31 (s. o.), was RADERMACHER [1]) feststellt: „Wo der alte Potential, nämlich der Optativ mit ἄν auftritt, darf er wohl als Zeichen einer gewissen Bildung gelten, sofern er nicht rein formelhaft erhalten ist. Von den Schriftstellern des Neuen Testaments kennen ihn nur Lukas und die Acta in vereinzelten Fällen, am liebsten in der Frage".

Ein singuläre Konstruktion ist der klassische Irreal Weish xi 25: πῶς δὲ διέμειναν ἂν τι, εἰ μὴ σὺ ἠθέλησας;

ERGEBNISSE

Man sieht nach der Aufführung des gesamten Materials, dass die Frageform vornehmlich der semitischen Vorlage, beziehungsweise dem semitisierenden Idiom der biblischen Autoren entspricht: das ist einmal die Konstruktion mit dem Praesens oder Aorist, um etwas als unberechtigt, unerlaubt, unsinnig hinzustellen, zum andern die Konstruktion mit dem Futur (gelegentlich mit dem Konj. Aor.), um etwas als undenkbar, nur unerlaubterweise realisierbar abzulehnen. Die letztere Form fällt rein grammatikalisch mit dem klassischen Sprachgebrauch zusammen und hat daher den Anlass gegeben, von deliberativen, dubitativen Fragen, also von Fragen der Überlegung, was geschehen soll, zu sprechen [2]). Es handelt sich aber, wie gezeigt werden konnte, fast durchweg um rhetorische Fragen, die eine Negation vertreten. Nicht wenige Exegeten haben sich von den Futura überhaupt täuschen lassen, nicht nur an so einer heiklen Stelle, wie Lk i 34 [3]).

Nicht verwunderlich ist weiter, dass wir gelegentlich dort auch den Konj. Aor. finden, wo wir in der Regel das Futurum fanden: „Der Konjunktiv des Aorist ersetzt einfach das Futurum" [4]). Aber das ist genau da in unseren Texten der Fall wo wie RADERMACHER geltend macht [5]), schon die klassische Sprache einen deliberativen Konjunktiv kannte, nämlich in der 1. und in der 3. Person.

[1]) *A.a.O.* S. 160, vgl. 161 über das Nebeneinander von Opt. und Futur.
[2]) BLASS-DEBRUNNER, *a.a.O.* S. 222 § 366. Ähnl. RADERMACHER, *passim.*
[3]) Handelte es sich bei dieser Frage Mariens wirklich um eine echte Frage nach den Umständen, wie sich die Botschaft verwirklichen lassen könnte, dann müsste der Konjunktiv stehen wie Lk 23, 31 (ἐν τῷ ξηρῷ τί γένηται; Epiktet 4, 1, 97: τί οὖν γένηται, 100: πῶς οὖν τοῦτο γένηται vgl. BLASS-DEBRUNNER, *a.a.O.* und RADERMACHER, *a.a.O.* S. 167 und S. 171.
[4]) RADERMACHER, *a.a.O.* S. 167.
[5]) ebd.

IM EINZELNEN

Klagelieder iv 1 wird nach dem hebräischen Text stets übersetzt: „Wie ist doch das Gold grau geworden, unansehnlich das edle Metall, zerstreut an allen Strassenecken liegen die heiligen Steine (= die Steine des Heiligtums)"! Der Septuagintatext hat bei den beiden ersten Verben das Futur: πῶς ἀμαυρωθήσεται χρυσίον, ἀλλοιωθήσεται τὸ ἀργύριον τὸ ἀγαθόν; ἐξεχύθησαν λίθοι ἅγιοι ἐπ' ἀρχῆς πασῶν ἐξόδων. Ohne die von uns oben beobachteten Regeln, könnte man schwerlich auf die richtige Interpretation des Septuagintatexts kommen, LXX hat den hebräischen Text etwa so gedeutet: Gold kann nicht rosten, edles Metall sich nicht ändern, aber das Heiligtum, das unzerstörbar geglaubte, ist in Schutt gelegt, das Unmögliche ist möglich geworden. — Es ist interessant zu beobachten, dass man später diesen Text und diese Deutung korrigiert hat: Die Lukianrezension, Gregor von Nyssa, Theodoret und die aethiopische Übersetzung lesen ημαυρωθη . . . ηλλοιωθη [1]). Entsprechend dazu ist die Auffassung der LXX von Koh ii 16: πῶς ἀποθανεῖται ὁ σοφὸς μετὰ τοῦ ἄφρονος;

Reizvoll ist eine Untersuchung von Ruth iii 18, den hebräischen Text, wie er uns heute vorliegt, hat schon Hieronymus gut so wiedergegeben: *dixitque Noemi expecta filia donec videamus quem res exitum habeat* (ed. Abb. Sti Hieronymi de Urbe): warte, bis du erkennst, wie die Sache ausfällt (hebräisch: *eik jipol dabar*). In der Peschitta fehlt dieses kleine Sätzchen überhaupt (ohne bei Kittel BH vermerkt zu werden). LXX Bietet: ἕως τοῦ ἐπιγνῶναί σε, πῶς οὐ πεσεῖται ῥῆμα. Dass man diesen griechischen Text nicht wie oben übersetzen kann, dürfte einsichtig sein! Das beweist auch die spätere Korrektur, die wieder der Rezension Lukians verdankt wird [2]): πῶς ἔσται τὸ ῥῆμα τοῦτο; Die überlieferte LXX-Lesart ist überhaupt schwer verständlich, wenn man sie als abhängigen Satz verstehen will. Sie ist sicherlich als selbstständiger Satz gemeint: „Wie kann die Sache nicht gut ausfallen"! d.h. es wird alles gut ausgehen! *naphal* heisst fallen, kommt häufig in dem Zusammenhang vor, dass eine Verheissung nicht gefallen ist, d.h. nicht unerfüllt geblieben ist, weiters vom Ausfallen der Lose (vgl. Ps xv (xvi) 6) u.a. dann heisst es Jer xxxvi 7; xxxvii 20; xlii 2, dass Bitten vor Gott hinfallen mögen, angenommen, erhört werden mögen. F.

[1]) S. den Apparat in der grossen Ausgabe von J. ZIEGLER, Göttingen 1957.
[2]) Vgl. A. RAHLFS, *Das Buch Ruth griechisch*, Stuttgart 1922, im Apparat.

ZORELL erklärt [1]): *preces alicuius cadunt* (= *aliquis se humilians precatur*) *coram Deo*. Vielleicht sollte man eher daran denken, dass manche Worte z.B. *valetudo, casus, fortuna*, im Hebräischen *paqad* (heimsuchen von Gott, der einmal strafend, einmal in Gnaden kommt) eben zwei Bedeutungen haben, eine in bonam partem, eine in malam partem: es ist durchaus denkbar, wenn nicht in unseren Fällen wahrscheinlich, dass naphal hier „ausfallen" im günstigen Sinn meint. Ich möchte das wenigstens für die drei Jeremiasstellen annehmen. Haben aber die LXX Ruth iii 18 so verstanden, dann haben sie wohl noch nach eik eine Negation gelesen (unser hebr. Text ist ja bekanntlich in keinem guten Zustand!) und exakt übersetzt: wie wird die Sache nicht gut ausgehen? also: es geht gewiss alles gut! Auch der Masoretentext, wie er uns vorliegt könnte ähnlich verstanden werden (naphal nun in ungünstigem Sinn genommen): Wie kann die Sache denn schiefgehen? also: es kann nicht schiefgehen!

Gehen wir zu den neutestamentlichen Texten über, dann ist neben der schon oben angegebenen richtigen Akzentuierung von 1. Joh iii 17 auch Joh xiv 5 und Röm x 14 f einer Klärung zuzuführen.

Joh xiv 5: οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις· καὶ πῶς οἴδαμεν τὴν ὁδόν; die varia lectio, bei Merk und Vogels im Text: καὶ πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι; ist nach R. BULTMANN „deutlich Korrektur"! [2]) An sich, wie man an den parallelen Konstruktionen bei den Synoptikern sieht, muss hier keine Korrektur vorliegen. Wenn man aber bedenkt, dass die erstere Fassung kürzer ist, dass sie etwas schwieriger verständlich ist, dass sie aber dem semitischen Idiom eher entspricht und auch von dem dafür nicht ganz zu Unrecht bekannten und gelobten [3]) Codex D geboten wird, mag man sich mit Recht dafür entscheiden, zumal wir ja auch eine ausgezeichnete Parallele dazu besitzen, nämlich Mk iv 13: οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε;

Auch das bei Joh. von NESTLE gestrichene καὶ wird uns hier verbürgt! Nur hätten wir bei Joh auch das Futur erwartet; das mag aber seine Erklärung darin finden, dass im ganzen Neuen Testament das Futur von εἰδέναι nicht vorkommt (Hebr viii 11 ist alttestamentliches Zitat).

---

[1]) *Lexicon Hebraicum*, Rom im Erscheinen, S. 524b.
[2]) *Das Evangelium des Johannes*, ed. 14. Göttingen 1956, S. 466, Anm. 3.
[3]) Vgl. P. GLAUE, *ZNW* 45 (1954) S. 90-108.

Röm x 14 f wird wohl nicht, wie gewöhnlich in den Textausgaben der Konj. Aor., sondern doch mit guter Bezeugung das Futur zu lesen sein. Dafür lässt sich auch auf zwei ausdrückliche Parallelen verweisen, zunächst Deut xviii 21 (eine Stelle, die soweit ich sehe, nie, auch nicht von DITTMAR, in diesen Zusammenhang gebracht wurde) und dann vor allem Paulus selbst, ich meine 1. Kor xiv 7, 9, 16.

ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΒΑΠΤΙΣΘΗΝΑΙ*

VON

GERHARD DELLING

An zwei Stellen der synoptischen Überlieferung — die nach dem jetzigen Kontext beide dem Bereich der Jüngerbelehrung angehören — spricht Jesus in Andeutungen von einem βάπτισμα, das an ihm vollzogen werden soll. Die Wendung gehört im Luk.-Ev. dessen Eigengut an (xii 50); im Mark.-Ev. bildet sie eine Besonderheit in einem Matth. und Mark. gemeinsamen Zusammenhang (Mk. x 38 f). Die Auslegung bezieht beide Stellen auf den Tod Jesu [1]), und sachlich zuletzt mit Recht. Aber wie ist die eigentümliche Redeweise zu verstehen, die hier vorliegt? Welche sachliche Bedeutung gibt sie den beiden Sätzen, innerhalb deren sie begegnet [2])? Es soll versucht werden, diese Fragen einer Klärung näher zu bringen [3]).

Ob die beiden Aussagen *ipsissima verba* Jesu darstellen, ob insbesondere die Wendung βάπτισμα βαπτισθῆναι auf Jesus selbst zurückzuführen ist, wird nicht durch einen Vorentscheid von formalen Gesichtspunkten her festzulegen sein (übrigens soll diese Frage auch nicht im Vordergrund der folgenden Ausführungen stehen). Jesuanischer [4]) wie gemeindlicher [5])

---

*) Diese Blätter grüssen Prof. D. Rudolf Hermann-Berlin zu seinem 70. Geburtstage.

[1]) So ausdrücklich z.B. Jul. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* [2] (1909) zu x, 38; Osc. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments* (1948) 14; K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* [6](1952) 169. — Im Folgenden bezeichnet A. Anmerkungsziffern in der Literatur, Anm. solche in der vorliegenden Abhandlung, S. die Seitenzahl in dieses.

[2]) Beispiele der untereinander widerspruchsvollen und z. T. in sich unklaren Interpretationen der Ausleger werden angeführt, um die Verlegenheiten anzudeuten, in denen sie sich weithin befinden.

[3]) Vgl. zuletzt dazu O. Kuss, Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe, *Studien z. histor. Theologie... für Franz X. Seppelt* (1953) 1-17.

[4]) W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* [2](1953) 63; Joach. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* [2](1952) 154. 125 je für beide Worte; E. Percy, Die Botschaft Jesu, *Lunds Univ. Årsskrift N.F. Avd.* 1, Bd. 49, 5 (1953) 237 für Mk. x, 38f; Erik Sjöberg, Der verborgene Menschensohn in den Evangelien, *Skrifter Humanist. Vetenskapssamf.* Lund 53 (1955) 245 für Lk. xii, 50.

[5]) Rud. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* [2](1931) 23, Herb. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristl. Radikalismus* II (1957) 105 A. 1 für Mk. x 38 f. In bezug auf Lk. xii 49 f ist das Urteil „weniger

Ursprung ist jedenfalls für die beiden Stellen immer wieder mit gleichem Nachdruck behauptet worden. Die Entscheidung oder wenigstens die grössere Wahrscheinlichkeit für das eine oder das andere ergibt sich zuletzt aus der Deutung der Worte, die von dem Gesamtverständnis der Verkündigung Jesu, und d.h. hier insbesondere von seiner Auffassung seines Auftrages, nicht zu lösen ist.

I.

In beiden Zusammenhängen steht die Wendung von dem bevorstehenden βάπτισμα Jesu in Verbindung je mit einer anderen bildhaften Aussage. Im Rahmen von Mk. x 38 f hat dieses andere Bild die Deutung des βάπτισμα βαπτισθῆναι ein ganzes Stück festgelegt. Die Parallele zwischen Becher- und Tauch-Bild ist so offenbar beabsichtigt, dass sie inhaltlich nicht verschieden interpretiert werden können. Dass in der Fassung des Matth. (xx 22 f) das Tauch-Bild fehlt, ist kaum so zu erklären, dass es durch die Überlieferung oder gar durch Mark. zugesetzt wurde [1]: es wäre seltsam, wenn man das durchsichtigere Becher-Wort durch das dunklere Tauch-Wort hätte deuten wollen [2].

Vor dem Becher-Wort liegt eine klar erkennbare alttestamentliche Tradition [3]. Hier bezeichnet der Becher [4] im bildhaften Sprachgebrauch besonders der prophetischen Literatur das Zorngericht Jahwes [5], und zwar in einer sehr geprägten Weise. Hab. ii 16

---

sicher" (Bultmann 176); nach B. 167 ist V. 49 „an sich sachlich unverdächtig", aber um der ἦλθον-Wendung willen (die B. an sich nicht „von vornherein" als bei Jesus undenkbar erklären möchte, 168) suspekt; 165 f wird V. 49 als Gemeindebildung bestimmt (darauf verweist Braun 129 A. 3), 165 auch V. 50 als unecht angesehen.

[1]) Vgl. E. Lohmeyer (hrsg. W. Schmauch), *Das Evangelium des Matthäus* (1956) 292: das Doppelbild sei „zusammengesetzt aus Mt xx 22 und Lk xii 8" (gemeint ist wohl xii 50).

[2]) Gegen Ad. Schlatter, *Markus der Evangelist für die Griechen* (1935) 201, der von einem „erklärenden Satz" des Mark. spricht.

[3]) Ausführlicher zu dieser Leonh. Goppelt in *Theol. Wörterb. z. N.T.* VI 149 f, mit Literaturangaben. Vgl. Kuss (s. S. 92 Anm. 3) 6.

[4]) Buchstäblich verwendet das Alte Testament *kōs* in Gen. xl 11 (3 mal). 13. 21; 2. Sam. xii 3; 1. Kön. vii 26; 2. Chron. iv 5; Prov. xxiii 31; Jer. xvi 7; xxxv 5. Vgl. noch Ps. xxiii 5; cxvi, 13, s. Anm. 5.

[5]) Ausnahmen innerhalb bildhafter Redeweise könnte man höchstens in den Psalmen finden; als allgemeine Bezeichnung für das Geschick von Menschen wird indessen auch hier *kōs* kaum verwandt. Eine formal ambivalente Bedeutung liegt allenfalls Ps. xvi 5 (hier wirkt jedoch wohl der Gedanke an den Becher des kultischen Mahles nach, Art. Weiser, *Die Psalmen* [1955] z. St.) und xi 6 vor (an der letzten ist aber sachlich auch vom Gericht die Rede). In Ps. xxiii 5 ist der volle Becher Zeichen des Wohlergehens (Weiser z. St. denkt übrigens auch hier an das Kultmahl); in Ps. cxvi 13 steht das kultische Handeln des Frommen hinter dem Ausdruck „Becher

zeigt noch den unmittelbaren Zusammenhang des Bildes mit dem alltäglichen Geschehen (V. 15). Das Bild enthält ganz spezifische Züge: 1) Jahwe reicht den Becher (Ez. xxiii 31, vgl. Hab. ii 16) bzw. lässt ihn den zu Strafenden reichen (Jer. xxv 15. 17). 2) Diese können sich nicht weigern, ihn anzunehmen (Jer. xxv 28; xlix 12) und müssen ihn völlig leeren (Jes. li 17; Ez. xxiii 32-34), bis zum bitteren Rest (Ps. lxxv 9). 3) Der Inhalt des Bechers berauscht die Trinkenden zu Raserei [1]) und völligem Sturz (Jer. xxv 27; Jes. li 17).

Es liegt also im Alten Testament ein fester Sprachgebrauch vor, in dem bereits das Wort Becher auch ohne weitere Bezeichnung des Inhaltes einfach das Zorngericht Jahwes meint (Hab. ii 16; Jer. xlix 12; Ez. xxiii 31 f; Thr. iv 21). Dass auch das Judentum der vorchristlichen Zeit das Bildwort so verstand, zeigt der Kommentar von Qumran zu Hab. ii 16 (1QpH xi 10-15); „Becher" wird hier ohne weiteres umschrieben als „Becher des Zornes". In Ps. Sal. viii 14 wird das Bild vom „Becher ungemischten Weines" auf das Gericht über die sündige Priesterschaft Jerusalems durch Pompejus übertragen [2]). Erst die spätere rabbinische Redeweise verwendet das Bild vom Becher mitunter sichtlich ambivalent für das Geschick, das aus Gottes Hand kommt [3]), offenbar zunächst, um die alttestamentlichen Gerichtsworte über Israel, die das Becherbild gebrauchen, abmildern zu können [4]).

Dass der alttestamentliche Gehalt des Becherbildes der Ur-

---

des Heils"; hier ist das buchstäbliche Verständnis des Ausdrucks näherliegend. Eine einheitliche Ausdrucksweise ist an all diesen Stellen der Psalmen nicht vorhanden; nirgends ist sie auch der Form nach der oben besprochenen parallel, deren Geschlossenheit nicht zu übersehen ist.

[1]) Jer. li 7 ist die Sünde Babels als Rauschtrunk gedacht, durch den die Völker, die Babel verfielen, dem Gericht anheimfallen, vgl. Apc. xiv 8; xvii 4; xviii 3. Die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund des Bildes im Alten Testament (dazu vgl. L. Goppelt in *Theol. Wörterb.* VI 150) braucht uns hier nicht zu beschäftigen.

[2]) Vgl. L. Goppelt in *Theol. Wörterb.* VI 150; es ist freilich etwas abgewandelt, vgl. V. 14a.

[3]) Die Stellen bei Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I (1922) 836-838. Einen gewissen Übergang stellt zeitlich und sachlich Mart. Jes. v 13 dar; das Wort „Becher" bezeichnet hier ohne Zusatz das ungute Geschick, schliesst aber nicht den Gerichtsgedanken ein.

[4]) Vgl. Leonh. Goppelt, *Theol. Wörterb.* VI 150. Darüber hinaus spielt dann an sich der Gedanke, dass Gott das Geschick des Menschen nach gesellschaftlicher Stellung, Besitz usw. bestimmt, im rabbinischen Judentum eine gewisse Rolle (Belege bei Strack-Billerbeck [s. Anm. 3] I 583 f. IV [1928] 7-9).

christenheit geläufig ist, zeigt allgemein seine betonte Aufnahme in Apc. Hier werden nicht nur alttestamentliche Wendungen, in denen das Verständnis als Gerichtsbecher eindeutig ist, aufgenommen (xiv 10; xvi, 19); es wird auch selbständig in diesem Sinne fortentwickelt (xviii 6). Dem besonderen Gehalt nach näher an Mk. x 38 f steht natürlich Mk. xiv 36 Par. Und gerade hier ist die Verbindung der Aussage zum Prophetismus des Alten Testaments wahrscheinlicher [1]) als die zum späteren Rabbinentum. Schliesslich legen es auch die in der synoptischen Tradition gegebenen Vorstellungen vom Auftrag Jesu nahe, an den Becher nicht des Geschickes, sondern des Gerichtes zu denken. Wenigstens die synoptische Überlieferung sieht in Jesus nicht zuerst einen Märtyrer [2]), nicht nur einen unschuldig leidenden Gerechten, sondern den, der für andere (und nur für andere) gestorben ist [3]), und das heisst: der ihr Gericht stellvertretend erlitten hat.

So wird man es mindestens für möglich halten dürfen, dass der Becher von Mk. x 38 f tatsächlich in seiner Beziehung auf Jesus den Gerichtsgedanken in sich schliesst. Aber — haben denn die Jünger, oder gar: haben speziell die Zebedaiden an dem Zorngericht Anteil, das über Jesus ergeht? Und wenn ja: in welchem Sinn? Wir müssen später auf diese Frage zurückkommen.

II.

Vorerst wenden wir uns wieder zu der Parallele des Becherbildes in Mk. x 38 f. Die Wendung βάπτισμα βαπτισθῆναι „entstammt" angeblich „der christlichen Taufsprache" [4]); in ihr sei „eine volkstümliche, schon im AT auch übertragen gebrauchte Wendung... mit der Taufe assoziiert worden..., was freilich erst auf hellenistischem Sprachboden... geschehen sein könnte" [5]).

Eine der historischen Einordnung nach entgegengesetzte Deutung behauptet, Jesus stelle in Mk. x 38 f seine künftige „Taufe" in

[1]) M. Albertz versteht im besonderen den Becher von Mk. xiv 36 als „den Kelch des Zornes Gottes, der dem Messias für die Heiden kredenzt wird", *Botschaft des Neuen Testamentes* II 1 (1954) 112, entspr. 87. 116. 199, II 2 (1957) 126 („der von den Propheten den Völkern der Heiden und dem Volke Gottes kredenzt wird"). 241. 288.

[2]) Auch wenn sie Märtyrerzüge auf ihn übertragen hat, vgl. G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (1922); H. W. Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit* (1938) *passim*.

[3]) Vgl. Ed. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (1955).

[4]) O. Kuss (s. S. 92 Anm. 3) 8.

[5]) A. Oepke in *Theol. Wörterb.* I 536.

eine Linie zur Johannestaufe; diese sei eine Todestaufe gewesen [1]). Eine dritte Auffassung will Mk. x 38 f (und Lk. xii 50) dem Kreuz Jesu so zuordnen, dass Jesus am Kreuz eine „Generaltaufe" vornehmen werde [2]). Dabei ergibt sich natürlich die Frage, inwiefern der, der nach Mk. x 38 f und Lk. xii 50 in seinem Sterben „getauft" wird, selbst eine Taufe vornimmt [3]).

Zu all diesen Versuchen ist zu bemerken, dass das in ihnen vorausgesetzte Verständnis der Stelle Mk. x 38 f von der Taufe des Johannes oder von der christlichen Taufe oder von irgendwelchen anderen Taufgedanken her für den christlichen Leser recht schwer zu erkennen war. Es ist weder hier noch Lk. xii 50 von einem Widerfahrnis *in* der Taufe die Rede. Und selbst wenn mit βαπτισθῆναι an sich ein Sterben gemeint wäre, so wäre doch nicht die Taufe als ein Sterben bezeichnet; vielmehr wird umgekehrt das Widerfahrnis eine „Taufe" genannt [4]). Dass die spätere [5]) christliche Bezeichnung des Martyriums als einer Taufe hier vorausgesetzt wird, ist vol-

---

[1]) Franz Dibelius, *Das Abendmahl* (1911) 58. Ein verwandtes Verständnis der Johannestaufe, trotz einiger Kritik an Dibelius, bei Per Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne Église, *Acta Semin. Neotest. Upsal.* 10 (1942) 223-225. Ähnlich Dibelius z. B. auch H. von Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (1926) 157; Jul. Schniewind, *Die Botschaft Jesu und die Theologie des Paulus*, in *Nachgelassene Reden und Aufsätze* (1952) 24; weitere Vertreter solchen Verständnisses bei Kuss (s. S. 92 Anm. 3) 1-5. Dagegen A. Oepke in *Theol. Wörterb.* I 536; O. Kuss, besonders 11; Percy (s. S. 92 Anm. 4) 8 f A. 6; Ernst Lohmeyer, *Das Urchristentum* I (1932) 161 f.

[2]) Cullmann (s. S. 92 Anm. 1) 15. Gegen Cullmann z. B. W. G. Kümmel, Das Urchristentum, *Theol. Rundschau N.F.* 18 (1950) 1-53: 39 f; Sjöberg (s. S. 92 Anm. 4) 244 A. 1; Harald Sahlin, Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums, *Uppsala Universitetsårsskrift* 1949: 2 (Uppsala 1949) 119. Cullmann begründet mit seiner These den Gedanken, dass die eigentliche Taufe der Christen (die Generaltaufe am Kreuz) unabhängig vom Glauben und vom Entschluss der Getauften geschieht (15).

[3]) M. Barth, *Die Taufe — ein Sakrament?* (1951) 42-55 will Mk. x 38 f so verstanden wissen, dass Jesus die Jünger auffordert „,in seinem Tod ihren eigenen Tod anzuerkennen und nach seinem Tode nicht anders zu leben, denn als solche, die mit ihm gestorben sind" (54). „Ihre Taufe wird an seinem Kreuz geschehen" (55). Der Skopus der Ausführungen M. Barths besteht darin, dass die Wassertaufe nur ein Gehorsamsakt des Täuflings ist (93. 117. 175 usw.). — Eine Beziehung auf das Sakrament der Taufe findet an unsrer Stelle auch Hs. Frh. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (1936) 60 f.

[4]) Vgl. Wilh. Michaelis, *Täufer, Jesus, Urgemeinde* (1928) 23: Mk. x 38; Lk. xii 50 ist „von dem Leiden oder gar von dem Sterben als einer Taufe gesprochen".

[5]) Dazu zuletzt Lohse (s. S. 95 Anm. 3) 211-213; dort weitere Literatur.

lends nicht denkbar [1]). Es ist also weit wahrscheinlicher, dass in der Wendung βάπτισμα βαπτισθῆναι in Mk. x 38 f eine alte Überlieferung weitergegeben worden ist, die von einem Strang der Tradition (Mt. xx 22 f) als nicht mehr recht verständlich ausgeschieden wurde [2]).

Wenigstens die zweite und dritte Deutung unserer Wendung gehen von der Voraussetzung aus, dass sie den Tod des Eingetauchten bezeichnen muss. Die noch zu besprechenden verwandten Aussagen des Alten Testaments legen das indessen keineswegs nahe. Analoges gilt von dem bereits behandelten Bild vom Becher im Alten Testament: es meint speziell das Gericht, nicht an sich den Tod.

Alle drei Deutungen unserer Wendung gehen ausserdem von der Voraussetzung aus, dass βάπτισμα als „ein ausschliesslich christliches Wort" „immer 'technische' Bedeutung hat" [3]), also in irgendeiner Weise auf die christliche oder wenigstens auf die Johannes-Taufe bezogen sein muss. Von daher ergeben sich offenbar für die Interpreten hauptsächlich die Schwierigkeiten für die Deutung der Stellen. Welches ist der lexikalische Befund? In der Tat ist βάπτισμα bisher ausserchristlich nicht belegt. Aber es ist höchst fragwürdig, darauf das Verständnis der Vokabel aufzubauen.

Sie fehlt in LXX — denn im Alten Testament fehlt *tebilah* (oder ein ähnliches Substantiv); deshalb fehlen in LXX ebenso βαπτισμός und βάπτισις. Wie wenig man aus den Zufälligkeiten der Überlieferung einer Vokabel oder des Finderglücks der neutestamentlichen Philologen sichere Schlüsse ziehen kann, zeigt die Tatsache, dass uns noch vor wenigen Jahrzehnten versichert wurde, βαπτισμός sei ausser Josephus ant. xviii 117 (wo von der Johannestaufe die Rede ist) „nur d. bibl. u. kirchl. Gräz. eigen" [4]). Aber bereits 1833 war im *Thesaurus Graecae Linguae* [5]) je ein Beleg für einen medizinischen Schriftsteller des 2. Jhdt.s n. Chr. und aus Jamblich (Anfang 4. Jhdt.) angegeben. Wird der erste die Vokabel sicher nicht dem christlichen

---

[1]) Vgl. Kuss (s. S. 92 Anm. 3) 16.

[2]) Als „missverständlich oder jedenfalls untunlich" Kuss (s. S. 92 Anm. 3) 12, unter Hinweis auf M. Goguel, *L'Église primitive* (1947) 308 A. 1 (mir nicht zugänglich); sie begründen die Weglassung speziell damit, dass die Vokabeln inzwischen technischen Sinn bekommen hätten.

[3]) O. Kuss (s. S. 92 Anm. 3) 8; vgl. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament* [4](1952) 241: „Wort des christl. Sprachgebrauchs".

[4]) Cremer-Kögel, *Biblisch-theol. Wörterb. der Neutestamentl. Gräzität* [10](1915) 199; entsprechend noch Preuschen-Bauer, *Wörterbuch zum N. T.* [2](1928) s. v.

[5]) Begr. H. Stephanus, ed. K. B. Hase, W. Dindorf, L. Dindorf II 110 C.

Sprachgebrauch entnommen haben [1]), so ist das bei dem zweiten nicht viel wahrscheinlicher [2]). βάπτισις ist dem gegenüber ausserordentlich schwach bezeugt durch Josephus ant. xviii 117; aber der Befund bei dem Maskulinum wird uns vorsichtig machen gegenüber der Beschlagnahme des Femininums für den „technischen" (will hier heissen: jüdisch-christlichen) Gebrauch. Beide bezeichnen die Handlung des Untertauchens. Dafür wäre βάπτισμα nach der klassischen Wortbildungslehre keine ganz exakte Bezeichnung [3]); aber in der Koine sind solche Bildungen sehr beliebt [4]), und deshalb hat man βάπτισμα christlicherseits ohne Bedenken als Bezeichnung für die Tauchung benutzt, vielleicht als inhaltliche Entsprechung zu *tebilah* bzw. dessen aramäischem Äquivalent (die natürlich dem zeitgenössischen Judentum geläufig sind), ohne damit übrigens die gelegentliche Verwendung einer anderen Vokabel auszuschliessen, wenn der Sinnzusammenhang das nahelegte (Eph. v 26; Tit. iii 5). Nach allem muss also βάπτισμα keine christliche Bildung sein [5]).

Lexikalische Beobachtungen führen mithin zu der einfachen Feststellung: βάπτισμα muss nicht „Taufe" heissen. Die Vokabel bezeichnet vielmehr zunächst wahrscheinlich das Untertauchen.

Das Substantiv gehört sowohl in Mk. x 38 f wie in Lk. xii 50 als sog. Akkusativ des inneren Objekts zum Verbum βαπτίζεσθαι. Die syntaktische Konstruktion ist im Hebräischen bzw. Aramäsichen [6]) wie im Griechischen

---

[1]) Antyllus bei Oribasius X iii 9 (*Corp. Medic. Graec.* VI i 2 p. 46, 18 Raeder) im buchstäblichen Sinn von Badenden (d. St. seit [3][1937] auch bei Bauer [s. S. 97 Anm. 3]). Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon* (N.E. 1940 usf.) fügen dazu einen weiteren medizinischen Beleg, der auf Schriftsteller des 2. und des 3. oder 4. Jhdt.s n. Chr. zurückgeführt wird, bei Aëtius vi 3 (*Corp. Medic. Graec.* VIII 2 p. 128, 20 Olivieri): βαπτισμὸν ὑπομένουσιν; hier bezeichnet βαπτισμός einen lethargischen Schlaf (vgl. ebd. Z. 20 τῷ ὕπνῳ βαπτιζόμενοι), s. schon Josephus *ant.* x 169 durch Weinrausch „eingetaucht (βεβαπτισμένον) in Empfindungslosigkeit und Schlaf".

[2]) *Theol. Arithm.* 30 (p. 39, 4 Falco) εἰς φθόρον καὶ εἰς κακίας βαπτισμὸν οἰχήσεται.

[3]) Nach Ed. Schwyzer, *Griechische Grammatik* I [2](1953) 522 sind die Bildungen auf-μα „grundsätzlich *nomina rei actae*".

[4]) Vermutlich in Nachwirkung des Jonischen, Alb. Thumb, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus* (1901) 216; Schwyzer (s. Anm. 3) *a.a.O.*

[5]) Die lateinisch sprechende Kirche hat wohl auch *baptisma*, Tert. in *bapt.* dagegen regelmässig *baptismus* (dieses hat die *Itala* z. B. in Mk. x 38 f; daneben in Lk. xii 50 z. T. *baptisma*); sie hat *baptisma* also nicht als die einzig legitime Vokabel für die Taufe angesehen. — Ganz nebenbei sei darauf hingewiesen, dass das Griechische ca. 310 Bildungen auf ⏑ ισμα kennt, ca. 260 auf ⏑ ισις, ca. 800 auf — ισμός (vgl. P. Kretschmer- E. Locker, *Rückläufiges Wörterbuch der griechischen Sprache* [1944] 58-60. 313 f. 361-365). Danach dürfte das Überwiegen der Belege für βαπτισμός über die für βάπτισις und βάπτισμα nicht überraschen — wenn nicht morgen einige andere für das Femininum und für das Neutrum gefunden werden.

[6]) H. Bauer-P. Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen* (1927) § 100 d: „die Tätigkeit selbst als Objekt des Verbums" (also nicht ihr Ergebnis, vgl. ebd. c !).

bekannt; ist sie „in hellenistischer Zeit nicht mehr häufig" [1]), so legt das die Möglichkeit der Entstehung unserer Verse im palästinischen Bereich nahe [2]). Will man den Akkusativ des inneren Objekts in der Tauchaussage nur vom „formalen Zwang des Parallelismus" her erklären [3]), so wird damit offenbar seine sachliche Bedeutung an beiden Stellen nicht genügend gewürdigt (s. unten) [4]). In Mk. x 38 f ist der Akkusativ näher bestimmt durch einen Relativsatz; das ist in 1. Makk. xi 40 ebenso bezeugt wie bei PLATON und DEMOSTHENES [5]) und in Papyri [6]). Auch die passivische Fassung ist nichts Einmaliges: Ισραηλ σῴζεται ὑπὸ Κυρίου σωτηρίαν αἰώνιον (Jes. xlv 17; Aussage über ein Widerfahrnis: πάθος πεπονθέναι PLAT. *Phaedr.* 238c, vgl. HERODOT iii 147); eine sehr nahe Parallele zu unserer Wendung findet sich Apc. xvi 9: ἐκαυματίσθησαν καῦμα μέγα [7]). Schliesslich beschreibt die besprochene syntaktische Konstruktion häufig genug konkrete Handlungen, z.B. πόλεμον πολεμεῖν (öfters in 1 Makk.; auch DEMOSTH. ii 7), λειτουργεῖν λειτουργίαν 2. Sam. xix 19 (vgl. DEMOSTH. xxviii 3), πτῶμα πεσεῖν Jdth. viii 19 (EURIP. *Elektra* 686) usf.

Die Wendung βάπτισμα βαπτισθῆναι stellt mithin weder grammatikalisch noch, alles in allem genommen, lexikalisch eine Besonderheit dar. Sprachgeschichtliche Beobachtungen machen ihre Entstehung auf palästinischem Boden mindestens sehr wohl möglich.

Inhaltlich deutet die Wendung ein nicht näher beschriebenes Geschehen an, das dem Subjekt der Aussage widerfährt (bzw. widerfahren wird; Mk. x 38 f im Relativsatz Praesens im Sinne des Futurums). Dass es sich um ein bedrohliches Ereignis handelt, wird sowohl vom ersten Teil der Aussage in Mk. x 38 f her deutlich

---

[1]) ROB. HELBING, *Die Kasussyntax der Verba bei den Septuaginta* (1928) 88; vgl. EDWIN MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit* II 2 (1933) 318.

[2]) HELBING (s. Anm. 1) zählt für die „*Figura etymologica* der gewöhnlichen... Art" (Stammgleichheit von Substantiv und Verb) in LXX ca. 250 Fälle, an denen 74 Verben beteiligt sind (90). In LXX wirkt meist das Hebräische nach (ebd. 88 f). Gelegentlich ist die Konstruktion jedoch in LXX ohne solche Veranlassung angewendet oder aber auch gegen den hebräischen Text vermieden, vgl. das Material bei MART. JOHANNESSOHN, *Der Gebrauch der Kasus und der Präpositionen in der Septuaginta* (Diss. Berlin 1910) 72-74 und bei HELBING 89.

[3]) So O. KUSS (s. S. 92 Anm. 3) 8 zunächst für Mk. x 38 f, dann aber auch für Lk. xii 49 f.

[4]) Er ist auch nicht aus der formal verwandten Aussage in Lk. vii 29 zu erklären; die Stellen sind voneinander unabhängig, es handelt sich Lk. vii 29 um einen ganz anderen Gegenstand der Aussage als xii 50 (und Mk. x 38 f). Verhältnissmäsig nahe an Lk. vii 29 steht Ag. xix 4.

[5]) Belege für LXX: HELBING (s. Anm. 1); JOHANNESSOHN (s. Anm. 2); für das klassische Griechisch: R. KÜHNER-B. GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Satzlehre* I [4](1955) § 410, 2a.

[6]) Belege bei MAYSER (s. Anm. 1) II 2: 318 Z. 15-18. 27-31.

[7]) FR. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentl. Griechisch* [7](1943) § 153 Anhang.

(es liegt eines der Doppelgleichnisse der synoptischen Überlieferung vor [1])) wie vom sonstigen Gebrauch des Bildes des Eintauchens. Als Bezeichnung der Situation des vom Wasser Überfluteten wird βαπτίζεσθαι im bildlichen Sinne auch im ausserbiblischen Sprachgebrauch auf eine bedrängte Lage angewendet: PLAT. *Euthyd.* 277d (neben dem Bild des im Ringkampf Unterliegenden, „zugedeckt"), PLUT. *Galba* xxi 3 (p. 1062c ὀφλήμασι βεβαπτισμένον in Schulden...), PLUT. lib. educ. 13 (p. 9b) wie die Pflanzen durch massvolle Wassergüsse ernährt, durch zu reichliche erstickt werden, so wird die Seele durch massvolle Mühen im Wachstum gefördert, τοῖς δ' ὑπερβάλλουσι βαπτίζεται [2]). Hat hier ein Literat einen wohlüberlegten Vergleich durchgeführt, so ist die Verwendung des Bildes sichtlich ganz spontan in dem Brief eines in seiner äusseren Existenz (und offenbar auch in seinem Glauben) Bedrängten [3]): die Götter „haben uns in einen grossen Schlamm (ὕλην) geworfen [4]) und worin wir sterben können, und wenn du (im Traume) gesehen hast, dass wir (daraus) gerettet werden sollen, (gerade) dann werden wir untergetaucht (βαπτιζώμεθα [5]))". Josephus verwendet dann auch das Aktiv im Sinne von „in die äusserste Gefahr (des Untergangs) bringen" (bell. iv 137).

In LXX begegnet βαπτίζειν selten: im Medium für das Untertauchen Naëmans im Jordan 2. Kön. v 14, für das einfache rituelle Reinigungsbad Sir. xxxiv 25; Jdth. xii 7; ausserdem Jes. xxi 4, hier übertragen [6]): die Sünde taucht den Sprecher ein — wie auch immer man die Aussage versteht, sie bezeichnet jedenfalls in bildhafter Wendung ein bedrängendes Widerfahrnis (entsprechend dem Gebrauch in Mk. x 38 f bzw. Lk. xii 50).

Deutlich ist der Sinn der bildlichen Verwendung von βαπτίζειν in anderen griechischen Übersetzungen [7]). Bei SYMMACHUS ent-

[1]) Vgl. dazu allgemein Jeremias (s. S. 92 Anm. 4) 70 f.

[2]) Diese beiden Plutarch-Stellen u. a. bei M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc* [6](1942) 278.

[3]) Übers. ULR. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit* I (1927) 333 (Nr. 70 Z. 8-13), mit ausführlichem Kommentar des Pap. (Par. 47) 331 bis 336. Vgl. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [3](1927) 207; O. KUSS (s. S. 92 Anm. 3) 8 A. 50; A. OEPKE in *Theol. Wörterb.* I 529 f. Der Papyrus ist um 150 v. Chr. geschrieben.

[4]) Vgl. Hiob. ix 31 (s. unten).

[5]) Der Brief ist auch sonst nicht fehlerfrei geschrieben.

[6]) E. HATCH-H. REDPATH, *Concordance to the Septuagint* I (1897 = 1954) 190b geben kein hebräisches Äquivalent an; jedenfalls steht βαπτίζειν hier an der Stelle von *b'ṭ* Piel = (überfallen,) erschrecken, ängstigen (s. die Lexica); *b'ṭ* wird auch in bezug auf Fluten gebraucht, 2. Sam. xxii 5; Ps. xviii 5. Sämtliche Stellenangaben nach der Ordnung der hebräischen Bibel.

[7]) Die Reinigung eines Gefässes meint βαπτισθήσεται bei einem ungenannten Übersetzer nach ORIGENES in Lev. vi 21. — Bei der Bearbeitung des Hexapla-Materials erfreute ich mich der Hilfe von TR. HOLTZ.

spricht in Ps. lxix 3 ἐβαπτίσθην εἰς ἀπεράντους καταδύσεις (Tiefen, Abgründe) dem LXX-Text ἐνεπάγην εἰς ἰλὺν [v. l. ὕλην] βυθοῦ (ähnlich bezeugt ORIGENES an Stelle des ἐνεπάγησαν der LXX in Ps. ix 16 für eine griechische Übersetzung [SYMMACHUS?] ἐβαπτίσθησαν, beide Male für *tb'* einsinken, vgl. LXX Ps. lxix 15; Thr. ii 9). Auch Hiob ix 31 liegt bildlicher Sprachgebrauch vor; statt LXX ἐν ῥύπῳ με ἔβαψας heisst es bei AQUILA: ἐν διαφθορᾷ βαπτίσεις με (angeredet ist Gott). Dazu ist SYMMACHUS für Jer. xxxviii 22 zu vergleichen, der übersetzt: ἐβάπτισαν εἰς τέλμα (Sumpf) τοὺς πόδας σου.

Vorhin zeigte sich, dass Aquila βαπτίζειν gebrauchen kann, wo in LXX βάπτειν verwendet wird. Die beiden Verben unterscheiden sich natürlich überhaupt sachlich nicht grundlegend (ursprünglich heisst βάπτειν aktiv eintauchen (= *tingere*], βαπτίζειν kausativ eintauchen machen [= *mergere*], dieses z. B. ausserbiblisch häufig von Schiffen = versenken). Dementsprechend geben beide *tbl* wieder [1]). In Lev. xi 32 wird βάπτειν genau so von der rituellen Reinigung mit Wasser gebraucht wie βαπτίζειν in Lk. xi 38 (und Mk. vii 4 v. l.).

Abgesehen von der metaphorischen Verwendung des Verbums in den griechischen Übersetzungen ist der in βάπτισμα βαπτισθῆναι ausgesprochene Gedanke im Alten Testament der Sache nach deutlich vorgebildet [2]). Öfters erscheint die Wasserflut als Metapher für die Bedrängnis: „brandende Wogen des Todes" und „Bäche des Verderbens" sind Umschreibungen für die Todesgefahr (2. Sam. xxii 5). Der Beter von Ps. lxix 2 f versinkt (*tb'*) im grundlosen Schlamm, er gerät in tiefes Wasser, die Flut überströmt ihn (vgl. V. 15 f). In gewaltigem Bild redet Ps. xlii 8 von dem schrecklichen Rauschen der Wasserströme, die den Frommen bedrängen; alle Brandungen, alle

---

[1]) Vgl. dazu O. KUSS (s. S. 92 Anm. 3) 7. — SAHLIN (s. S. 96 Anm. 2) 131 f möchte von *tbl* her βαπτισθῆναι in „Proto-Lukas", d. h. in Lk. iii 21 und in Ag. ii. viii. x, übersetzen mit „das Tauchbad vornehmen" (βαπτίζειν zum Tauchbad veranlassen Lk. iii 16; Ag. viii 38). Für unsere Wendung wäre diese Wiedergabe überspitzt, wenn die parallelen Bilder in Lk. xii 49 f und Mk. x 38 f zur Deutung herangezogen werden dürfen. Gewiss nimmt der Trinkende den Kelch aus der Hand Gottes, und Jesus wird als der Handelnde im bezug auf das Feuer bezeichnet. Aber beide Wendungen meinen doch zugleich das willentliche Aufsichnehmen eines Widerfahrnisses (das Jesus in Lk. xii 49 allerdings auslöst). — TERTULLIAN gebraucht in *bapt.* für „taufen" regelmässig *tingere*, sowohl in Übersetzung neutestamentlicher Stellen (z.B. 16 für Lk. xii 50: *baptismo tingui*!) wie in den eigenen Formulierungen; gelegentlich verwendet er auch *mergitare*, *coron.* 3: *ter mergitamur*.

[2]) Vgl. auch E. KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium* [4](1950) zu x 38 f. Zu den Einwänden dagegen s. S. 102 Anm. 2.

Wellen kommen über ihn — Gottes Wasserwogen, so wird dreimal betont. Hier und anderswo bezeichnet das Bild die Bedrohung, die über den Menschen hereinbricht, in tödlicher Gefährdung. Den Untergang selbst bezeichnet das Bild jedoch nicht, muss ihn jedenfalls nicht bezeichnen (vgl. auch Ps. xxxii 6; cxxiv 4 f).

Natürlich handelt es sich in diesen alttestamentlichen [1]) Sätzen nicht um die gleiche Form der Aussage wie in der Wendung βάπτισμα βαπτισθῆναι [2]); diese ist spezifischer geprägt. Inhaltlich geht sie indessen auf der Linie der erwähnten bildkräftiger Aussagen des Alten Testaments über das Versinken des Menschen im Unheil. Für ihre sprachliche Seite ist das Material aus den griechischen Übersetzungen zu beachten. Wie in der Wendung καῦμα καυματισθῆναι (Apc. xvi 9) wird das Widerfahrnis in unserer Wendung formal als solches herausgehoben [3]). Das ist an unseren beiden Stellen deshalb angebracht, weil es der Sache nach nicht genauer bezeichnet wird.

III.

In Lk. xii 49 f [4]) ist das Bild des Eingetauchtwerdens mit einem anderen verbunden als in Mk. x 38 f, aber wenigstens formal nicht so eng wie an dieser Stelle. Deshalb ist Lk. xii 50 zunächst für sich zu betrachten.

War unsere Wendung in Mk. x 38 f grammatisch nur in den Relativsätzen auf Jesus bezogen, so steht er in Lk. xii 50 auch der Form nach im Mittelpunkt der Aussage. Eine inhaltliche Bestim-

[1]) Allgemein der alttestamentlichen Redeweise verwandt ist 1QH vi 23 f; besonders zu vergleichen ist ebd. iii 6: meine Gegner „haben meine Seele gemacht wie ein Schiff in den Tiefen (des Meeres)" (vgl. Bardtke [s. S. 106 Anm. 4] 592).

[2]) Das berechtigt aber nicht zu dem Schluss: „Darum bleibt schon nichts anderes übrig als die Beziehung auf die Taufe des Johannes" (Lohmeyer [s. S. 96 Anm. 1] 121 A. 2). Auch zu Osc. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (1957) 66 A. 3 — „die gewöhnlich" aus dem Alten Testament als Belege für einen dort vorhandenen "ähnlichen Sprachgebrauch" angeführten Stellen „kommen doch wohl kaum ernsthaft als Parallelen in Betracht" — ist auf die oben besonders aus Hexapla gegebenen Stellen als deren wichtigen Kontext hinzuweisen. Sie widerlegen auch das *argumentum e silentio* bei M. Barth (s. S. 96 Anm. 3) 37 f.

[3]) Vgl. Mayser (s. S. 99 Anm. 1) II 2 (1933) 318 f: das Verb mit Akkusativ des inneren Objekts ohne Attribut zum Substantiv bezeichnet u. a. „eine besondere Erscheinungsform des schon in Verbum liegenden Vorgangs" oder ist auch in bestimmten Fällen „nachdrücklicher als einfaches" Verb.

[4]) Dibelius (s. S. 96 Anm. 1) misst Lk. xii 49 f für das Verständnis seines Auftrages durch Jesus besondere Bedeutung bei (bes. 52-60), erörtert aber fast nur V. 50.

mung des βάπτισμα, dem Jesus unterworfen wird, ist indessen, wie gesagt, an keiner der beiden Stellen gegeben. Natürlich ist das nicht von ungefähr so: in Mk. x 38 f sollen die Jünger zur bedingungslosen Bereitschaft aufgerufen werden, sich allgemein in das Jesus widerfahrende Geschehen einbeziehen zu lassen - ob der äussere Ablauf des Eingetauchtwerdens für sie der gleiche ist wie bei Jesus, bleibt dahingestellt; für Lk. xii 50 muss der Grund dieser Unbestimmtheit der Aussage vorerst noch offenbleiben. Dass es sich um ein notvolles Geschehen handelt, wird jedoch auch in Lk. xii 50 durch V. b deutlich. Übrigens ist auch von daher innerhalb des bildhaften Denkens die Beziehung unserer Wendung auf die Taufe (und das gilt entsprechend zu Mk. x 38 f) unverständlich: wieso soll die Taufe für den Christen als ein bedrängendes Widerfahrnis gelten?

Im Unterschied zu Mk. x 38 f wird in Lk. xii 50 ausdrücklich die Stellung Jesu zu dem ihm Bevorstehenden bezeichnet. Jesus sieht sich vor der Notwendigkeit (ἔχω), dass ein äusserst notvolles Ereignis über ihn kommt; und er spricht nach Lk. xii 50 in aller Schärfe von der συνοχή (vgl. 2. Kor. ii 4), mit der er ihm entgegenschaut — bis zu seiner Vollendung. Mit diesem letzten ist anscheinend nicht einfach gemeint: wäre doch erst alles vorbei! Das Geschehen erscheint vielmehr zugleich als ein zielhaftes Ereignis (vgl. die sprachlich ähnlichen Wendungen in Jes. lv 11: das Wort Gottes wird nicht zurückkehren, bis alles vollendet ist; Jdth. viii 34: bis alles Geplante durchgeführt ist; Ruth ii 21: bis die Ernte vollzogen ist; usw.). So ist zu übersetzen: bis es (das Eingetauchtwerden) vollbracht ist. Deutet συνέχομαι auf den Typos der Gethsemaneszene (in der ausdrücklich von dem Kelch die Rede ist, vgl. oben), so ist in Lk. xii 50 in einem gewissen Unterscheid zu dieser von vornherein die unbedingte, wenn auch nicht kampflose Bereitschaft Jesu für das Bevorstehende vorausgesetzt.

Nun ist nicht zu übersehen, dass zunächst Lk. xii 50b mit 49b in erheblicher Weise parallel läuft. Das gilt jedenfalls formal: beide beginnen mit einem weiterführenden καί und enden im Nebensatz mit einem passiven Aorist, dessen Subjekt das entscheidende Wort von V. a ist (beide übrigens dort im Akk.); das Subjekt des Hauptsatzes von V. b ist jeweils Jesus, und dieser Hauptsatz kennzeichnet die Stellung Jesu zu dem in V. a angedeuteten Ereignis; natürlich entsprechen auch τί und πῶς einander; schliesslich ist εἰ ἤδη ebenso die Einleitung eines temporalen Nebensatzes wie ἕως

ὅτου, beide beziehen sich auf die Zukunft. Inhaltlich drücken beide Nebensätze eine gewisse Ungeduld aus. So liegt es nahe, sie im gleichen Sinn zu verstehen, zumal die beiden Verse dem übrigen Kontext mindestens nicht enger Weise verbunden sind.

Dieser verwertet Material, das zunächst vom Endgericht und den ihm vorangehenden Ereignissen gesprochen hat; in der Zusammenordnung durch Luk. ist der Akzent etwas verschoben: es ist nunmehr die Rede von der Situation des Jüngers zwischen Jesu Tod und der Parusie (einerseits V. 42 ff, andererseits V. 52 ff). Für diesen Zusammenhang hat V. 49 f jetzt eine Art Schlüsselstellung.

V. 49 f ist jedenfals nicht vom jetzigen Zusammenhang her zu deuten[1]; dagegen ist V. 49 f wohl längst vor Luk. zusammengehörig — dass er seinerseits diesen Parallelismus geformt hat, ist ebenso wenig wahrscheinlich wie dies, dass er zwei so weitgehend parallel gebaute Sätze vorfand. Natürlich ergibt sich dann die Frage, wie das inhaltliche Verhältnis der beiden Vordersätze von V. 49 und 50 zu einander ist. Formal sind auch sie im Entscheidenden parallel gebaut: voran ein Akkusativobjekt, das von dem später folgenden Infinitiv abhängt, sodann ein Verb, das einen Entschluss Jesu bezeichnet, schliesslich ein davon abhängiger Infinitiv, der ein Handeln bzw. ein Widerfahrnis Jesu beschreibt. Es liegt zunächst vom Formalen her nahe, dass die Sätze je in V. a auch inhaltlich parallel zu verstehen sind.

Die syntaktische Möglichkeit dafür hängt davon ab, ob das δέ in V. 50 adversativ gemeint ist, oder ob es sich um ein anknüpfendes δέ handelt [2]. Das letzte ist im Neuen Testament nicht selten (vgl. nur in Lk. xii 48 b das den Gedanken fortführende δέ = nämlich), aber überhaupt in der Koine verbreitet [3]. Die Vokabel καί war bereits in V. 49 an wichtiger Stelle vergeben und wurde in V. 50 an der entsprechenden gebraucht, auch um des Parallelismus willen; eine Verknüpfung der beiden Sätze durch δέ legte sich (zumal es sich nicht um eine Erzählung, sondern um eine wertende Aussagenreihe handelt) nahe, auch wenn die Verse einander nicht gegenüberstehen, sondern sich ergänzen. Die letzte Entscheidung gibt natürlich der Inhalt der Sätze.

Dass V. 49 und 50 parallel zu verstehen sind [4], legt sich nun aber auch sachlich nahe durch die Aussage über das Feuer, das zu ent-

---

[1]) Die Bemühungen mancher Kommentare darum — sie sind wohl z. T. in der Hilflosigkeit gegenüber V. 49 f begründet — zeigen, wie künstlich solche Versuche sind.

[2]) Jedenfalls berechtigt das δέ nicht dazu, das Ereignis von V. 50 vor das von V. 49 zu legen, wie das z. B. Dibelius (s. S. 96 Anm. 1) 55 und M. Barth (s. S. 96 Anm. 3) 40 ganz selbstverständlich tut.

[3]) Vgl. Mayser (s. S. 99 Anm. 1) II 3 (1934) 125-127.

[4]) So auch Jeremias (s. S. 92 Anm. 4) 125 mit A. 5.

flammen Jesus gekommen ist. Man hat sie zwar bis in die neuere Zeit deuten wollen auf „eine flammende Bewegung unter den Menschen" [1]). Indessen ist das Wort πῦρ im positiven Sinn dem biblischen Denken offenbar nicht geläufig [2]). Die bildhafte [3]) Bedeutung des Wortes πῦρ schlechthin ist im Neuen Testament die des Gerichtsfeuers [4]). Auch sie kommt vom Alten Testament her. Dort muss das Gerichtsfeuer nicht eschatologisch gemeint sein; aber es bezeichnet jedenfalls das Strafgericht Gottes. In Gen. xix 24; Num. xi 1 handelt es sich um Feuer im buchstäblichen Sinn, das von Gottes Zorn gesandt wird. Häufiger ist „Feuer" Methapher für seinen strafenden Zorn, sei es im geschichtlichen, sei es im eschatologischen Gericht (ein Unterschied, der ja im Alten Testament nicht immer sicher durchzuführen ist) Deut. xxxii 22; Am. v 6; vii 4; Jes. xxx 33; Jer. v 14; xvii 4; Ez. xxxviii 22; vgl. Mal. iii 19.

Das jüdische Schrifttum redet dann neben bildlichen Aussagen vom Ge-

---

[1]) Fr. Hauck, *Das Evangelium des Lukas* (1934) 175 (Paraphrase in der Übers.). An der von ihm 176 dafür angezogenen Stelle Sir. xlviii 1 (ff) ist Elia „ein Prophet wie Feuer" genannt um seines — Gerichtszornes willen. — Noch künstlicher ist die Deutung auf „die neue Entzündung des fast erloschenen Glaubens der Jünger durch die Selbstbezeugung des Auferstandenen", Th. Zahn, *Das Evangelium des Lucas* [3.4](1920) 515. Merkwürdigerweise sagt noch Bultmann (s. S. 92 Anm. 5) 165: „Kann also das Feuer etwas anderes sein als die christliche Gemeinde bzw. der in ihr wirkende Geist?", erwägt dann aber auch eine „gnostische" Deutung, nach der das Feuer das Gericht wäre, „in dem die irdische Welt zu Grunde geht" (165 f). Gegen Bultmann: Kümmel (s. S. 92 Anm. 4) 63 A. 168.

[2]) Selbst in Ag. ii 3 beschreibt ὡσεὶ πυρός an sich nicht die Art des Geistes, sondern deutet das Wort γλῶσσαι, das für den Verfasser der Ag. zur Vermeidung von Missverständnissen der Erläuterung bedarf. Natürlich bezeichnet ὡσεὶ πυρός zugleich den überirdischen Ursprung der Erscheinung (vgl. Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* [1956] 135 A. 1, mit den dort gegebenen Stellen aus Hen.).

[3]) Natürlich kann πῦρ im eschatologischen Sinn auch realistisch verstanden sein.

[4]) Deshalb legt sich die Deutung von P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (1934) 159 zu Lk. xii 49 nicht nahe und ist für Mt. iii 11 vollends abzulehnen: „Zugleich ist die letzte böse Zeit das Fegfeuer. . .", in dem die Gemeinde geläutert . . . wird". Zu Mt. iii 11 s. unten. — In bestimmten Ausschnitten der späteren Literatur des Judentums und des Christentums, in erster Linie der jüdischen und christlichen Gnosis, spielt eine Feuertaufe eine gewisse Rolle, vgl. Carl-Martin Edsman, *Le baptême de feu, Acta Semin. Neotest. Ups.* 9 (1940). Die neutestamentliche Vorstellungswelt ist von dorther nicht abzuleiten, auch nicht auf dem Wege des Rückschlusses auf gemeinsame Quellen, abgesehen natürlich von den gemein jüdisch-christlichen Gedanken des *Geenna*feuers usw.; die Idee einer Erneuerung des Menschen im Durchgang durch das Feuer liegt im Neuen Testament noch nicht vor.

richtsfeuer (Ps. Sal. xv 4; s. Bar. xlviii 39 [1]) im buchstäblichen Sinn von dem endzeitlichen Feuer des Gerichtes, das vom Himmel fällt, Hen. cii 1; Orac. Sib. iii 84f. 690f; v 274. 377. Natürlich kennt man in diesem Bereich auch die Vorstellung vom Höllenfeuer, Test. Juda xxv 3 (Test. Seb. x 3 vgl. u.).

In den eigentlichen Qumranschriften ist zwar das Feuer nicht „stets Bild der endzeitlichen Verdammung" [2]; gerade in den Gerichtsaussagen ist es auch wohl nicht nur Metapher [3]. Die Belialsöhne werden verflucht in die Finsternis des ewigen Feuers 1QS ii 8, entspr. iv 13 (im Zusammenhang ist je von dem Zorn Gottes die Rede); gemeint ist hier wohl wie 1QH xvii 13 das Feuer „im den Tiefen der *Sch'ol*". In 1QpH x 13 ist das Feuergericht deutlich ein endgeschichtliches Ereignis (vgl. Z. 5: Gott wird in schwefligem Feuer richten). In gewaltigen Bildern ist das Feuer der Vernichtung (von dem auch vi 18 f redet) in 1QH iii 29-31 geschildert (unter Verwendung von Am. vii 4) [4].

Eine formal besonders merkwürdige Aussage begegnet innerhalb des Alten Testaments in Ps. xi 6, wo von Gottes Gericht über die Gottlosen die Rede ist. Hier werden zwei Bilder miteinander verknüpft, die sich vorstellungsmässig zu widersprechen scheinen: Gott lässt Feuer [5] und Schwefel [6] über sie regnen und teilt ihnen im Becher verderbenden Glutwind zu. Gerade diese Verbindung der beiden Bilder zeigt indessen, wie verfestigt sie für den Psalmisten sind als stehende Metaphern für das Strafgericht Gottes. Es ist dann nicht mehr zu verwundern, wenn auch in Mk. x 38 f und Lk. xii 49 f scheinbar sich widersprechende Bilder mit einander verbunden sind (Flut und Becher bzw. Flut und Feuer).

Auf der Linie dieser alttestamentlichen und jüdischen Aussagen

---

[1]) Vgl. E. Lohmeyer, *Zur evangelischen Überlieferung von Johannes dem Täufer*, Journ. Bibl. Lit. 51 (1932) 300-319: 309 A. 5.

[2]) So K. Schaedel, *Das Johannesevangelium und „die Kinder des Lichts"* (Ev. -Theol. Diss. Wien 1953) 256 f. Vgl. vielmehr 1QH ii 26; iv 33; vi 25; viii 30. In v 16 wird die gegenwärtige Not des Frommen als Läuterungsfeuer gedeutet. — Die Qumran-Stellen danke ich meinem Assistenten M. J. Fiedler. — Vgl. auch Fr. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte* (1956) 94. 151 f. 159 f; hier werden die Verbindungslinien zum Alten Testament aufgewiesen.

[3]) Deutlich erscheint Feuer als Metapher für ein Gerichtsgeschehen in 1QH viii 20.

[4]) Vgl. z. St. H. Bardtke, Die Loblieder von Qumran II, *Theol. Lit.-Zeitg.* 81 (1956) 594, bes. A. 93-95.

[5]) So lesen die Kommentare allgemein. Symmachus übersetzt ἄνθρακας.

[6]) Die Erinnerung an Gen. xix 24 auch Ez. xxxviii 22; 3. Makk. ii 5 und — Lk. xvii 29; überall ist hier der Gerichtsgedanke fest verknüpft mit dem Gericht über Sodom, vgl. Apc. xiv 10.

meint auch das Neue Testament mit πῦρ immer wieder das Gerichtsfeuer; so z. B. in der von Luk. aufgenommenen Tradition iii 9. 17 (par. Mt. iii 10. 12) das Feuer des Endgerichts, ix 54 ein gegenwärtiges Strafgericht. Noch ausgedehnter ist der Sprachgebrauch in der speziell von Matth. verarbeiteten Überlieferung: v 22; vii 19; xiii 40. 42. 50; xxv 41; er findet sich aber ebenso in der Mark. und Matth. gemeinsamen: Mk. ix 43. 47 par. Mt. xviii 8 f.

Besonders zu besprechen ist die Lk. iii 16 mit Mt. iii 11 gemeinsame Aussage von einer Feuertauchung, die nach dem Wort des Täufers der „Kommende" vollziehen wird. Ihre Verbindung mit der Verheissung der Geisttauchung darf nicht dazu verführen, dass man jene von dieser her deutet [1]); diese Auslegung macht der Zusammenhang unwahrscheinlich. Denn in der unmittelbaren Fortsetzung zu dem Stichwort der Überflutung mit Feuer ist offenbar die nähere Ausführung zu diesem gegeben; und in ihr ist eindeutig vom Feuer des eschatologischen Gerichts die Rede, das der Kommende vollzieht. Mit dem Geist überflutet werden die, die dem Rufe zur radikalen Umkehr Folge leisten — mit dem Feuer die, die ihm nicht gehorchen [2]).

Es liegt nahe, dass vom Gerichtsfeuer nun auch Lk. xii 49 redet. „Ich bin gekommen" bezeichnet nach dem sonstigen Sprachgebrauch der Evangelien eindeutig die Sendung des irdischen Jesus; es muss also ein Ereignis in der Zeit seines irdischen Wirkens gemeint sein [3]), und natürlich ein als zur Zeit von Lk. xii 49 noch bevorstehend gedachtes. Jesus begehrt nachdrücklich (τί θέλω [4])), dass [5]) es schon entzündet sei.

[1]) Hs. Leisegang, *Pneuma Hagion* (1922) 73 f übersieht den alttestamentlichen Hintergrund der Aussage, deren besondere Formulierung hier durch die Situation veranlasst ist.

[2]) Entsprechend z. B. Lohmeyer (s. S. 93 Anm. 1) 44; Ad. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (1929) 80 f; M. Albertz (s. S. 95 Anm. 1) II 2: 226. Ed. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (1955) 14 A. 41 hält jedenfalls den Mark.-Text (Mk. i 8) für die jüngste Fassung des Spruches; als älteste vermutet er: „mit Wind und Feuer". Zu beidem vgl. schon Sahlin (s. S. 96 Anm. 2) 48-52.

[3]) Das spricht gegen die Deutung von Lk. xii 49 auf „den eschatologischen Weltbrand", die Erich Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (1957) 190 f vertritt (vgl. Hs. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* [1954] 93). Das δέ in V. 50 trägt den Gegensatz zwischen Weltbrand und Todestaufe (auf diese deuten Grässer und Conzelmann V. 50) nicht.

[4]) τί wie sehr, Bauer (s. S. 97 Anm. 3) 1489 sub 3b; Übersetzungsgriechisch nach M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford 1946) 89, vgl. Blass-Debrunner (s. S. 99 Anm. 7) § 299, 4.

[5]) Zahn (s. S. 105 Anm. 1) 513 A. 53 verweist u. a. auf Sir. xxiii 14 θελήσεις εἰ μὴ ἐγεννήθης.

Jesus wird ein Gerichtsfeuer auf der Erde entfachen [1]) bzw. auf die Erde kommen lassen [2]) (vgl. formal Test. Seb. x 3: ἐπὶ δὲ τοὺς ἀσεβεῖς ἐπάξει Κύριος πῦρ αἰώνιον). Die LXX (Jer., Thr., Hos. Zeph., Pss., Sir.) reden häufiger vom Ausgiessen des Zornes Gottes [3]), am häufigsten Ez. (10 mal ἐκχεῖν, 2 mal χεῖν); damit ist mehrfach die Vorstellung des Ausschüttens von Feuer verknüpft (Jer. vii 20; Ez. xxi 36; xxii 31; Thr. ii 4; Zeph. iii 8). Das Alte Testament verwendet also die Vorstellung der sich ergiessenden Feuerflut als Bild für den Gerichtszorn Gottes. Dürfen wir versuchsweise V. 49 mit V. 50 verbinden, dann ist das Feuer ein Gerichtsgeschehen, in das Jesus selbst einbezogen ist. Er löst ein Gerichtshandeln Gottes aus, das sich innerhalb seiner irdischen Wirksamkeit ereignet und innerhalb dieses Wirkens in der Menschheit Bedeutung gewinnt (ἐπὶ τὴν γῆν, vgl. Mk. ii 10 ἐπὶ τῆς γῆς). Das Ineinander von Gottes Tun und dem seines Beauftragten, in dem Jesu in Gehorsam gegen Gottes Willen vollgezogenes Tun Gottes Handeln auslöst oder heraufführt bzw. beides gleichgesetzt wird, ist ja in der synoptischen Überlieferung kein ungewöhnlicher Gedanke [4]); vielleicht weist sogar das Passiv in Lk. xii 49b auf Gott als den eigentlich Handelnden hin.

Eben in dieser Zusammengehörigkeit von V. 49 und 50 ist es begründet, dass das βάπτισμα βαπτισθῆναι in V. 50 keiner näheren Bestimmung bedarf: sie ist in V. 49 angedeutet; beide Aussagen ergänzen einander zu einer Einheit. Im übrigen spricht wohl die auch ihrerseits andeutende Redeweise unserer Wendung (natürlich auch in Mk. x 38 f) nicht unbedingt dafür, dass es sich in ihr um eine gemeindliche Bildung handelt.

IV.

Ausdruck und Gedanke des Eingetauchtwerdens in die Feuer-

[1]) Nach Jeremias (s. S. 92 Anm. 4) 125 A. 2 ist πῦρ βαλεῖν Semitismus, Feuer anzünden; dann antwortete ἐπί mit Akk. auf die Frage „wo": dazu vgl. Blass-Debrunner (s. S. 99 Anm. 7) § 233, 1.

[2]) Das ist das prägnantere Verständnis; vgl. ausser Mt. x 34 (βαλεῖν εἰρήνην) Josephus ant i 98 (die Stelle bei Ad. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas* [1931] 320): ὀργὴν ἐπὶ τὴν γῆν... βαλεῖν, vom Zorngericht Gottes in der Sintflut!

[3]) Vgl. J. Fichtner in *Theol. Wörterb.* V 399.

[4]) Jesus spricht dem Gichtbrüchigen (Mk. ii 7 ff) und der „grossen Sünderin" (Lk. vii 36-50) Gottes Vergebung zu; Gott heilt durch ihn (Lk. vii 16), vgl. auch die Wendung: dein Glaube hat dich gerettet; in der Botschaft (Mk. i 14) und in den Dämonenaustreibungen (vgl. bes. Lk. xi 20) Jesu ist die Herrschaft Gottes im Anbruch.

flut des Gerichtes wird nach der synoptischen Überlieferung unmittelbar durch Jesus aufgenommen vom Täufer her. Vorbereitet durch das Alte Testament, liegt er ganz prägnant erst in Lk. iii 16 par. vor; hier ist er, wie gesagt, in dieser Form durch die gesamte Situation — Stichwort βαπτίζειν — nahegelegt. Der Täufer bezeichnete damit das eschatologische Endgericht. Den Gedanken an dieses hält auch Jesus fest. Aber es wird nicht — wie der Täufer erwartete — in allernächster zeitlicher Nähe vollzogen; es wird nicht durch Jesus in sofortigem Handeln vollstreckt. Wohl könnte man — wenn das auch nur im Johannes-Evangelium ausdrücklich ausgesprochen wird (besonders iii 18 f) — sagen, dass schon durch den irdisch gegenwärtigen Jesus ein Gericht geübt wird: durch seine Verkündigung, die Entscheidung fordert. Aber dieses Gericht ist verborgen, der Botschaft immanent. Das allen offenbare Gericht steht noch aus.

Neben die geläufige Vorstellung von dem epiphanen Gericht der Endzeit tritt nun ein neuer Gerichtsgedanke [1]). Auch er verwendet das Stichwort πῦρ, jedenfalls in Lk. xii 49. Besteht tatsächlich ein Zusammenhang mit V. 50, so ist Jesus selbst von diesem Gericht bedrängt; es kann also nicht an das Endgericht im engeren Sinn gedacht sein. Dieses besondere Gericht erfährt in Lk. xii 49 f zunächst einmal Jesus an sich selbst; und zwar erfährt er seinerseits es als ein Gericht der Vernichtung (im Neuen Testament ist „Feuer" kaum Bildwort für die Scheidung im Gericht — allenfalls in dem Bild-Durcheinander 1. Kor. iii 13-15 —, selten für die Läuterung — 1. Pt. i 7 —, sondern für die Strafe). Und damit ist ja nun deutlich: dieses Strafgericht [2]) der Vernichtung besteht — in Lk. xii 49! — in Jesu Tod [3]). Jesus nimmt in diesem Gericht das Los des

[1]) Mit der Parusieverzögerung (vgl. dazu allgemein Grässer, s. S. 107 Anm. 3) hat der Gedanke des Gerichtes im Sterben Jesu als solcher nichts zu tun; im Endgericht wird die Sünde festgestellt, nicht beseitigt.

[2]) Schlatter hält den Gerichtsgedanken konsequent von der Deutung unserer Wendung fern, zu Lk. xii 50 (s. S. 108 Anm. 2) 315: das Kreuz (*sic*!) ist „die Weihe, mit der abgewaschen und begraben wird, was menschlich und vergänglich an ihm ist" (zu V. 49 betont Schlatter dagegen den Gerichtsgedanken, 316); zu Mk. x 38 f (s. S. 93 Anm. 2) 202: „In seiner Taufe" (d.h. in Jesu Sterben am Kreuz) „handelt nicht Gottes Zorn und Gericht"; der Tod ist für Jesus „die Begründung und Vermittlung jenes Lebens . . ., in dem er königlich wirken . . . wird". Die Deutung auf den Initationsakt ist alt, vgl. Wellhausen (s. S. 92 Anm. 1) zu Mk. x 38.

[3]) „Jesus hat den Tod in seine messianische Aufgabe aufgenommen" (Sjöberg [s. S. 92 Anm. 4] 244). Ob er ihn sonst vom Gedanken des leidenden Gottesknechts her verstanden hat (so Jjöberg 245), kann hier offen bleiben;

Ungehorsamen auf sich. In ihm wird scheinbar Gottes Gerechtigkeit in ihr Gegenteil verkehrt: der „geliebte Sohn" geht zugrunde in der äussersten Verstossung von Gott. Nicht zuletzt darin hat das Bedrängtsein Jesu durch das ihm Bevorstehende seinen Grund (Lk. xii 49 f) [1]). Hier wird — etwa an dem Widerspruch zur Erwartung des Täufers — die Spannung in der Auffassung des Auftrags Jesu sichtbar: nicht er vollzieht zuerst die Feuertauchung, sondern sie wird an ihm vollzogen.

Wahrscheinlich klingt der Gedanke des Gerichtsfeuers, dem Jesus preisgegeben wird, noch einmal im Sondergut des Luk. an, wiederum in Munde Jesu: in xxiii 31 [2]). Gewiss ist es möglich, dass Jesus hier eine sprichwörtliche Wendung aufnimmt [3]). Aber das geschieht doch wohl nicht von ungefähr.

Zwar begegnet hier weder das Wort „Feuer" noch das Wort „Gericht"; aber offenbar ist die beide verbindende Vorstellung in die Aussage eingeschlossen. Denn was geschieht mit dem Holz, von dem Jesus nach dieser Überlieferung auf dem Weg aus Kreuz spricht? Es wird verbrannt (auch wenn zunächst an das Abhauen gedacht ist, folgt dem das Verbrennen des dürren Holzes, vgl. Mt. iii 10; vii 19); und damit ist im Zusammenhang der Gedanke des Gerichtsfeuers gegeben. Das trockene Holz ist das jüdische Volk, das dem nahe bevorstehenden Untergang (im Zusammenhang mit der Verwerfung Jesu) verfällt. Das frische meint Jesus; dass sich an ihm in seinem Tode ein Gericht vollzieht, ergibt sich ohne weiteres aus der Situation, in die das Wort hineingestellt ist.

Das Verständnis des Sterbens Jesu als eines Gerichtsgeschehens an den hier besprochenen Stellen tritt bedeutsam neben die sonstigen Aussagen des Synoptiker über den Sinn seines Todes im λύτρον -Wort (das jetzt im unmittelbaren Zusammenhang des Wortes an die Zebedaiden steht, Mk. x 45) und in den Deuteworten des

---

an unseren Stellen wird dieser zunächst nicht sichtbar (vgl. dagegen Mk. x 45, dazu Joach. Jeremias, *Das Lösegeld für viele*, *Judaica* 3 [1948] 249-264; ferner ders., *Die Abendmahlsworte Jesu* [2](1949) 108-111; ferner Lohse [s. S. 95 Anm. 3] 117-122. 122-129; Cullmann [s. S. 102 Anm. 2] 59 ff). Um so beachtenswerter ist das tatsächliche Nebeneinander der beiden Aussagenreihen für das Verständnis des Auftrages Jesu durch ihn selbst oder durch die Urchristenheit, die mögliche Frage nach ihrem sachlichen und zeitlichen Verhältnis usw.

[1]) Zur Sache vgl. L. Goppelt, *Theol. Wörterb.* VI 153.

[2]) Die beiden Stellen verbindet auch Schlatter (s. S. 108 Anm. 2) 316. Zum Folgenden vgl. Schlatter ebd. 445.

[3]) Bultmann (s. S. 92 Anm. 5) 121; Material bei Strack-Billerbeck (s. S. 94 Anm. 3) II (1924) 263.

Abendmahls. In jenem und in diesen wird vorausgesetzt, dass Jesus sein Sterben nicht nur als ein kommendes Martyrium ahnt (geschweige denn unversehens in den Tod gelaufen ist), sondern um es im voraus weiss als notwendig zur Vollendung des Heilsgeschehens (nicht von ungefähr findet sich in Lk. xii 49 die ἦλθον-Wendung, die das unterstreicht). Aber in Mk. x 38 f und Lk. xii 49 f erhält die Deutung des Sterbens Jesu eine besondere Ausprägung durch den in den Bildworten betonten Gedanken des Gerichtes.

Nun liegt es auf Grund von Lk. iii 16 par. und besonders Lk. xii 49 f nahe, auch bei dem Eingetaucht- bzw. Überflutetwerden von Mk. x 38 f an die Gerichtsflut zu denken — sofern dieser Gedanke, wenigstens in bestimmtem Sinn, auch auf die Jünger anwendbar ist (wir haben ja bisher fast nur die Ich-Aussagen von Mk. x 38 f berücksichtigt). Der Sache nach ist — wenn unsere bisherige Deutung richtig ist — offenbar schon in Lk. xii 49a die Vorstellung eingeschlossen: das Gerichtsfeuer verzehrt nicht nur Jesus selbst, sondern es zieht auch andere in seinen Gluthauch [1]). Diese Feuertauchung ist natürlich nicht Strafgericht am Jünger (hier ist keine Parallele zu Jesus sichtbar); sie trifft ihn ja im Gegenteil gerade als den in die Jüngerschaft Hineingeretteten. Auch hier wird neben die Vorstellung des Täufers von der Überflutung mit Feuer im endgültigen eschatologischen Gericht ein ganz andersartiger Gedanke gesetzt: gerade die am Heil Teilhabenden werden der Überflutung mit Feuer unterzogen; sie ist ein Ereignis innerhalb des im Gericht an Jesus anhebenden Geschehens.

Nicht weniger deutlich ist aber eben damit der Zusammenhang zwischen dem Leiden Jesu mit dem des Jüngers. Das Leiden des Jüngers — und hier sind wir nun völlig im Gedankenbereich von Mk. x 38 f, der Stelle, die dem Jünger die Teilhabe am Geschick Jesu ausdrücklich zusagt — ist nicht nur Bewährung seiner Überzeugungstreue; hier wird die Parallele zu Jesus deutlich. Es ist ein Standhalten unter dem Gericht Gottes, das Jesus selbst in Erfüllung des göttlichen Auftrages heraufführt, und das in seinem Sterben beginnt. So steht der Jünger immer unter der Frage: Vermagst du den Becher

---

[1]) C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1936 = 1956) 70 spricht im Anschluss an Lk. ix 50 davon, Jesus habe offenbar erwartet, dass sein Wirken schnell zu einer Krise führen werde, die ihm den Tod und seinen Jüngern Verfolgung bringen werde; im Zusammenhang damit würden in einem allgemeinen Aufruhr Volk, Stadt und Tempel der Juden zugrunde gehen.

des Gerichts zu trinken, den ich trinke [1]), und von der Flut überströmt zu werden, von der ich überflutet werde?

Warum er dazu imstande sein muss, das wird dem Jünger nicht gesagt [2]). Er muss es gerade als Jünger: damit ist ja schon die tiefste Sinngebung ausgesprochen.

Weil die Teilhabe an dem an Jesus vollgezogenen Gericht gleichwohl nicht den Sinn des stellvertretenden Gerichtes hat — Jesus trägt ja zunächst das Gericht als Strafgericht gerade für die Jünger —, deshalb muss auch unter dem Kelch und dem Eingetauchtwerden nicht nur das Sterben gemeint sein [3]). Wie weit das Feuer den Jünger erfasst, wie sehr er in die Flut eingetaucht wird, das ist nicht das Entscheidende. Entscheidend ist im Blick auf ihn die Bereitschaft.

Schliesslich zeigt sich nun auch, dass es für das Verständnis der Frage und Zusage Jesu in Mk. x 38 f offenbar keine Bedeutung hat, dass sie an zwei bestimmte und im Neuen Testament sonst mehrmals genannte, den Historiker interessierende [4]) Jünger gerichtet werden [5]). Von irgendeiner Ausnahmesituation für diese beiden wird nichts sichtbar [6]).

---

[1]) Eine Beziehung dieses Bechers auf das Abendmahl — so von Campenhausen (s. S. 96 Anm. 3) 61 und andere — dürfte schwer herzustellen sein, auch (und gerade) wenn man ihn als den „Becher des Schmerzes" (von Campenhausen 60) versteht.

[2]) Vgl. dazu allgemein Erich Fascher, Jesus der Lehrer, *Theol. Lit.-Zeitg.* 79 (1954) 326-342; 341 f.

[3]) Vgl. Kuss (s. S. 92 Anm. 3) 10 f, mit der dort A. 73 genannten Literatur. Man wird gegen das vorgetragene Verständnis nicht einwenden können, aus dem Gebrauch des Aorists in den Infinitiven von Mk. x 38 f sei auf einen einmaligen Vorgang (das Martyrium der Jünger) zu schliessen. Aktuell wird das Trinken und das Eingetauchtwerden je im konkreten Vorgang, der hier ins Auge gefasst wird (vgl. auch allgemein Blass-Debrunner [s. S. 99 Anm. 7] § 318; Ludw. Radermacher, *Neutestamentl. Grammatik*[2] [1925] 155). Übrigens hat δύναμαι (als Bezeichnung des Möglichen, Ausführbaren) überhaupt „in der Mehrzahl der Fälle" den Infinitiv des Aorists bei sich, „ohne Andeutung einer Zeitstufe" (Mayser [s. S. 99 Anm. 1] II 1 [1926] 163; auch bei Ausdrücken der Notwendigkeit wird er weitaus bevorzugt, 161 f).

[4]) Vgl. dazu etwa das Referat bei Kuss (s. S. 92 Anm. 3) 9 f.

[5]) Man könnte eher — einem geläufigen Schema entsprechend — fragen, ob eine allgemeine Aussage (im formgeschichtlichen Rahmen eines „Jüngergespräches") auf zwei bekannte Jünger angewendet worden ist. Auch das nötigte indessen nicht etwa zur Annahme eines nachträglich hergestellten *vaticinium ex eventu*.

[6]) Welche Schwierigkeiten die herkömmliche Deutung auf das Martyrium der Zebedaiden als nach dem Ereignis geweissagtes nach sich zieht, wird etwa bei Lohmeyer (als einem ihrer Vertreter!) deutlich (*Das Evangelium des Markus* [2][1951] 222 f). Von einer „Auszeichnung" der Zebedaiden durch

V.

Die allgemeine Beziehung zwischen dem Sterben Jesu und dem Leiden der Seinen, die hier als der Sinn zweier Worte der synoptischen Tradition erschlossen wurde, hat durchaus ihre Parallele in der sonstigen neutestamentlichen Verkündigung; ja es lässt sich für sie mindestens ein relativer zeitlicher Ort in deren Geschichte vermuten. Der Kol. -Br. lässt Paulus in i 24 den Gedanken aussprechen: „ich erfülle das, was an den Leiden Christi fehlt, an meinem Fleisch für seinen Leib." Das meint gewiss nicht, dass an dem Sühnleiden Jesu etwas fehlt zur vollständigen Genugtuung. Der Gedanke ist vielmehr der: eigentlich muss die Gemeinde an den θλίψεις τοῦ Χριστοῦ teilhaben [1]; es ist selbstverständlich, dass sie in das Kreuzesgeschehen hineingezogen wird im Leiden. Nun widerfährt das gegenwärtig Paulus „für" sie = an ihrer Statt. Mindestens in der Anwendung des Gedankens auf den Leib Christi dürfte hier eine entwickeltere Theologie vorliegen als an den von uns behandelten synoptischen Stellen (dafür tritt der vom Alten Testament herkommende Gerichtsgedanke zurück). Deren Bildvorstellungen erscheinen altertümlicher (wiederum: vom Alten Testament geprägt). Dann läge in ihnen — sofern man den Kol.-Br. nicht für ein Pseudepi- graphon hält — wenigstens der Sache nach vorpaulinische Theologie vor.

Wahrscheinlich steht mit dem besprochenen Gedankenbereich der synoptischen Tradition auch das nur in Mk. ix 49 überlieferte „dunkle Wort" [2] in Zusammenhang: πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται [3]. An seinen jetzigen Ort ist es nach dem Prinzip der Stichwort-Anreihung gefügt (πῦρ V. 48, ἅλα V. 50) [4]. Der es hier einordnete, hat es an

das Martyrium (so Lohmeyer 223) ist in Mk. x 38 f mit keinem Wort die Rede. Dem Verlangen der Zebedaiden nach Auszeichnung wird in schroffer Ablehnung solchen Begehrens ja gerade das ganz Andere entgegengesetzt: dem Jünger bleibt nur die Bereitschaft für Becher und Überflutung (die übrigens wohl auchkaum als Auszeichnung für Jesus verstanden sein sollen).

[1]) Vgl. 1. Pt. iv 12 f (παθήματα); hier wird ausdrücklich von einer πύρωσις gesprochen.

[2]) Fr. Hauck in *Theol. Wörterb.* I 229.

[3]) Das ist der älteste Text. So auch O. Cullmann, Que signifie le sel dans la parabole de Jésus?, *Rev. d'Hist. et de Philos. Rel.* (1957) 36-43: 39 mit A. 7; vgl. Wolfg. Nauck, Salt as a Metapher, *Stud. Theologica* 6: 1952 (Lund 1953) 165-178 (zu Mk. ix 49: 170-173): 171, der aber 173 A. 5 ἐν πυρί als ältere Lesart vermutet. — Die „abendländische" Lesart deutet den rätselhaften Text, der Reichstext kombiniert hesychianische und westliche Form.

[4]) Vgl. L. Vaganay, Le schématisme du discours communautaire à la lumière de la critique des sources, *Rev. Bibl.* 60 (1953) 203-244: 237. In der auch von V. angenommenen hesychianischen Form enthält es aber kaum

ein Wort angeschlossen, das (in Übernahme von Worten aus Jes. lxvi 24) vom Gerichtsfeuer der *Geenna* redet; er hat also offenbar auch Mk. ix 49 vom Feuer des Gerichtes verstanden (der Satz ist durch γάρ an das Geennawort angehängt). Nun kann freilich mit dem Feuer in Mk. ix 49 ursprünglich nicht das der Verdammnis gemeint gewesen sein; aber um ein Gerichtsfeuer wird es sich gleichwohl handeln, wenn πῦρ schlechthin im Neuen Testament zunächst auf das Gericht bezogen ist.

In dem gedrängten Satz wird das Gericht mit dem Salz verglichen, das (wie sonst im Neuen Testament, Lk. xiv 34 f) eine konservierende Wirkung ausübt [1]: jeder Jünger wird vor Fäulnis bewahrt durch das Gericht, in das er hineingestellt wird — damit kann ja wohl nur von dem Gericht gesprochen sein, unter dessen Vollzug der Jünger in seiner geschichtlichen Existenz steht. Dadurch wird er von Fäulnis und Verfall gerettet [2]. Diese Bewahrung geschieht also dadurch, dass er Anteil hat an dem mit dem Tode Jesu beginnenden Gericht, an der Bedrängnis, die mit Jesu Sterben für die Jüngerschaft anhebt. Das Gerichtsfeuer meint auch hier nicht speziell das Martyrium, sondern allgemeiner, in ausgesprochen bildhafter Redeweise, die Not, die über den Jünger als den mit dem Gekreuzigten Verbundenen kommt. Diese Bedrängnis erhält in Mk. ix 49 einen besonderen Sinn: sie hat, in scharfer Paradoxie, bewahrende Kraft; sie hält den Jünger in der Gemeinschaft des sterbenden Jesus fest, anstatt ihn aus ihr zu lösen.

In diese Reihe der Feuer-Worte fügt sich endlich ein angeblicher Ausspruch Jesu, der uns ausserhalb des Neuen Testaments überliefert ist. ORIGENES zitiert ihn mit einiger Skepsis [3]. In griechischer

eine Anspielung auf Lev. ii 13. V. zeigt die aramäische Komposition des Wortes auf. Cf. Memorial J. CHAINE (Lyon 1950) 367-372 (mir nicht zugänglich). Sinn: gereinigt durch das Salz des Bundes (Lev. ii 13) und entflammt vom Feuer der Liebe, gehört der Christ auf immer Christus.

[1]) Saltz dient seiner Bestimmung nach εἰς σωτηρίαν καὶ διαμονήν, Philon Quaest. Gen. IV 52 (Textrekonstruktion von R. MARCUS).

[2]) Zu allgemein AD. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu* II ²(1910) 77: „Feuer ist Metapher für die Leiden und Opfer, die die Kraft jedes Jüngers zu erproben haben". Merkwürdig A. FRIDRICHSEN, Würzung mit Feuer, *Symb. Osl.* 4 (1926) 36-38: durch Leiden „als Mittel zur religiösen und sittlichen Vollendung" „schmackhaft, angenehm (für Gott) gemacht werden" (37). Präziser NAUCK (s. S. 113 Anm. 3) 173: Salz und Feuer sind wechselnde Ausdrücke für die Reinigung durch göttlich verordnete Leiden und Verfolgungen. Entsprechend versteht NAUCK Lk. xii 49 (ebd.). Das reinigende Feuer bewahrt vor dem des Endgerichtes (172).

[3]) Hom. in Jerem., hom. iii 3 (BAEHRENS [*Gr. Chr. Schr.* 33 = ORIGENES 8] p. 312).

Form hat ihn uns der Alexandriner Didymus aufbewahrt [2]: ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός· ὁ δὲ μακρὰν ἀπ ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας [3]. Der Gedankengang bei Origenes besagt, dass der Anschluss an Jesus Entscheidung bedeutet: wer zu ihm ja sagt, muss dieses Ja bewähren, sonst ist er ein *vas irae* (Röm. ix 22) - der Anschluss an Jesus ist nicht ungefährlich, er gibt Anteil am Reich oder am Feuer (des Strafgerichtes! Entsprechend deutet Didymus: τῷ ἁμαρτάνειν ἐγγὺς γίνεται τοῦ πυρός). An das Verfolgungsleiden hat also Origenes hier nicht gedacht.

Näherliegend als die origenistische Deutung des Wortes ist, wenn man es der Sache nach in die im Neuen Testament überlieferten Jesusworte einzuordnen versucht [4]), die auf das im Sterben Jesu entfachte Gerichtsfeuer [5]). Es fügt sich dann in die Reihe der Aussprüche Jesu ein, die den Reichtum der Spannung unterstreichen, die mit dem Jüngersein gegeben ist: zu Jesus gehören, das bedeutet freilich, im Gluthauch jenes Gerichtes stehen, das in seinem Sterben entzündet ist — das heisst aber zugleich, im rettenden Umkreis der βασιλεία stehen. Jünger sein heisst an der Schwere des Christusgeschickes teilhaben; aber es heisst gerade dadurch auch teilhaben an seiner Herrlichkeit.

---

[2]) In Ps. xxcviii 8 (Migne 39, 1488).

[3]) Didymus hat den Spruch wohl von Origenes übernommen, vgl. J. H. Ropes, Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind, *T. U.* 14, 2 (1896) 122; Ad. Harnack, Über einige Worte Jesu, die nicht in den Evangelien stehen, *SAB* (1904) 15. Harnack (16) meint allerdings πατρός lesen zu sollen, und A. Resch, *Agrapha* [2](1906) 185 hat sich dieser Lesart angeschlossen (vgl. noch Ad. Harnack, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exeget. Arbeiten des Origenes, *T. U.* 12, 3 [1918] 20; Leisegang [s. S. 107 Anm. 1] 79 f A. 6). Allein wie soll dann die erschwerende Verlesung πυρός zu Stande gekommen sein? Hat nicht gerade das rätselhafte πυρός den Verdacht der Ursprünglichkeit für sich? Von der Fassung Harnacks kann man freilich sagen: „Einer Erklärung bedarf der Spruch nicht, so einfach ist er" (16). Für den Text Harnacks ist die von ihm vermutete Echtheit des Spruches unwahrscheinlicher als für den des Origenes (Ropes 122 hält es nicht für unmöglich, dass das *Agraphon* in dieser Fassung geschichtlich ist; er versteht Feuer „als Bezeichnung für die Probe"). Im Zusammenhang des Origenes ist übrigens die Lesung πυρός allein sinnvoll.

[4]) Die formale Parallele zur Schlusswendung in Mk. xii 34 gibt kein sicheres Indiz für oder gegen den jesuanischen Ursprung des Logions. Für die Echtheit sprechen nach Joach. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte* [2](1951) 54 der antithetische Parallelismus, die Möglichkeit, einen aramäischen Urtext zu rekonstruieren, der aus zwei Vierhebern mit vorherrschendem *m* und Reim besteht, und die Absicht der Abschreckung (vgl. Mt. viii 19 f).

[5]) Jeremias (s. Anm. 4) 55: „Das eschatologische Feuer" (Lk. xii 49) „des Leidens", „das das kommende Reich ankündigt, und durch das jeder Jünger hindurchgehen muss" (Mk. ix 49).

JESU HEILIGER KRIEG

VON

O. BETZ

Tübingen

In den Lobliedern (*Hodajoth*) der Qumransekte hört man auch von Krieg und Kriegsgeschrei, und eine ganze Rolle aus der ersten Höhle hat den Krieg zum Thema und daher den Namen „Kriegsrolle" erhalten. Es geht darin um den Krieg der „Kinder des Lichts gegen die Kinder der Finsternis" (1QM i 1), [1]) d.h. um die grosse endzeitliche Auseinandersetzung zwischen dem Machtbereich Gottes, Seinen Engeln und den Frommen auf Erden, und dem Herrschaftsbereich Beliaals, seinen Geistern und den Gottlosen dieser Welt. Man führt also einen heiligen, aber nicht nur geistlichen, Krieg. Denn wie in den heiligen Kriegen des Alten Testaments wird dies endzeitliche Ringen um die Durchsetzung der Gottesherrschaft auch als eine Auseinandersetzung zwischen irdischen Mächtegruppen und Nationen geführt. Sie werden auf die beiden religiös und metaphysisch bestimmten Lager aufgeteilt. So stehen auf der Seite Gottes die Stämme Levi, Juda und Benjamin (1QM i 2), und im grossen Heerlager Beliaals finden wir die Erzfeinde Israels wie Edom, Moab, Ammon, die Philister, Assur und seine Trabanten (1QM i 1 f), aber auch ferner gelegene Nationen wie sie etwa die Völkertafel Gn 10 aufführt (1QM ii 10 ff). Das religiöse und das politische Moment sind unauflöslich miteinander verbunden; so erhalten beispielsweise die Helfer der Feinde des Heilsvolks die Bezeichnung „Bundesfrevler" (1QM i 2).

Der Charakter diese endzeitlichen Kampfes ist stark von der Tradition des heiligen Kriegs bestimmt wie sie im Alten Testament hervortritt. Dort gehören göttliche Führung und menschliche Aktion eng zusammen, allerdings gehen die Vorstellungen über die Art des Zusammenwirkens dieser beiden Faktoren in den

[1]) Ich verwende hier für die Qumranschriften folgende Abkürzungen: 1QS = *Serech Hajjachad* (Sektenregel); 1QS a = *Serech Ha'edah* (Gemeinderegel); CD = Damaskusschrift; 1Qp Hab = *Pescher* zum Propheten Habakuk (Habakukkommentar); 1QM = *Serech Hammilchamah* (Kriegsrolle); 1QH = *Hodajoth* (Loblieder).

verschiedenen alttestamentlichen Schriften oft stark auseinander. Einige Stellen, in denen die kriegsentscheidende Rolle Gottes besonders betont wird, zitiert die Kriegsrolle wörtlich: so Dt xx 2-4 in 1QM x 2-5; Nu x 9 in 1QM x 6-8 und Jes xxxi 8 in 1QM xi 11 f. Das zeigt, dass man sich in der Sekte angesichts der grossen feindlichen Übermacht der göttlichen Hilfe besonders bedürftig weiss und von ihr sich viel verspricht; aber man bereitet auch selbst diesen Krieg eifrig vor. Bewaffnung und Taktik der Gottesstreiter in der Kriegsrolle zeigen zeitgenössisches Kolorit; vor allem scheint das modernste, das römische Heer, den Militärs der Sekte Vorbild gewesen zu sein. Die durch aktuelle Einflusse modifizierte alttestamentliche Tradition wird nun in den Rahmen der eschatologischen Erwartungen und Vorstellungen hineingestellt: es geht um den grossen Kampf der Endzeit, der mit dem Weltgericht verbunden ist.

Auch die altorientalischen Vorstellungen vom Chaoskampf geben, ähnlich wie sie im Psalter und in den Propheten benutzt wurden, dem Drama dieser Auseinandersetzung seine Farbe. Tod und Totenreich sind mit Beliaal verbündet und können auch im Toben entfesselter Elemente ihre lebenbedrohende Kraft beweisen. Der entscheidende Wesenszug der Macht der Finsternis bleibt für die Sekte jedoch das widergöttlich Böse: ihr Dualismus ist vor allem ethischer Natur [1]).

Komplex wie das Bild von den kriegerischen Kräften sind auch die Aussagen der Sekte über Anbruch und Verlauf des Ringens. Der eigentliche endzeitliche Krieg steht noch aus, jedoch sein Gang ist klar gegliedert und fest umrissen, fast fahrplanmässig bestimmt (1QM ii 6 ff). Er wirft seine Schatten voraus: Die Gegenwart ist die „Periode der Gottlosigkeit" (CD vi 10. 14; xii 23; xv 7), d.h. die Epoche, in der Beliaal regiert und die Frommen bedrängt und verführt (1QS i 17 f). Auch sie ist schon ein Akt des Endzeitdramas, in dem sich vor dem grossen göttlichen Schlussangriff die teuflischen Mächte in einer letzten gewaltigen Anstrengung und Kraftenfaltung aufbäumen. Die Anfeindungen, die die Sekte überall erleidet, die Macht der Sünde und des Abfalls, die jeden von ihr bedrohen, werden als Zeichen der endzeitlichen Offensive Beliaals bewertet. In dieser Form hat der Krieg schon begonnen. Er richtet sich gegen den Einzelnen, der als der Erwählte Gottes

---

[1]) Vgl. dazu K. G. Kuhn, *ZThK* 47 (1950), S. 193-211, und *ZThK* 49 (1952), S. 296 ff (bes. 297 und 303).

und für die Heilszeit Bestimmte eine endzeitliche Figur ist, wie auch gegen die Gemeinde, die jetzt schon, allerdings verkannt und sehr gering, das darstellt, was sie dereinst vollkommen und gefeiert sein wird: das lebendige Heiligtum Gottes [1]). Dem Ansturm der gottfeindlichen Macht gegenüber nimmt dies Heiligtum auch die Züge einer Festung an, die auf ein Felsenfundament gegründet und durch eine hohe Mauer und einen starken Turm gesichert, mit fest verriegelten Toren dem Ansturm der Feinde trotzt (1QH vi 25 ff). Ich gebe einige Stellen aus den *Hodajoth*, die die Offensive Beliaals und die göttliche Bewahrung bzw das Eingreifen Gottes in diesem heiligen Krieg zeigen. Die beiden ersten auf Kol. 1QH ii enthalten den bedrohlichen Angriff auf den Einzelnen, die letzte, 1QH vi, 22 ff, schildert den Sturm auf die endzeitliche Gottesfestung der Gemeinde.

Der wohlerhaltene Psalm 1QH ii 20-30 befand sich schon in der ersten Ausgabe SUKENIKS [2]) und ist darum schon mehrfach übersetzt worden. Ich gebe hier noch einmal eine Übertragung:

1QH ii: (20) „Ich preise Dich, mein Herr,
denn Du hast meine Seele in das Bündlein der Lebendigen getan (1Sa xxv 29)
(21) und hast mich (schirmend) umzäunt gegen die Fallstricke der Grube.
Denn die Gewalttätigen (*h' rjsjm*) trachteten mir nach dem Leben,
(22) weil ich mich an Deinen Bund hielt.
Aber sie sind ein Kreis des Nichts und eine Gemeinde des „Nichtsnutz" (*'dt blj'l*),
sie wissen nicht, dass von Dir her meine Stellung hält,
(23) und durch Deine Gnadenerweise meinem Leben Hilfe zuteil wird,
denn mein Gang geht von Dir aus.
Sie aber machen (mit Deiner Bewilligung) [3])
einen Angriff auf mein Leben,
(24) damit Du Dich verherrlichst im Gericht an den gottlosen Menschen

---

[1]) 1QS viii 5 f; viii 9 f; ix 6; xi 8. Vgl. 1QH vi 26.
[2]) E. SUKENIK, *Megilloth Hagenuzoth* I und II, Jerusalem 1948 und 1950.
[3]) *m'tkh* von zweiter Hand hinzugefügt. Vgl. dazu Jes xxviii 2, wonach Jahwe selbst den Angriff auf Seine Stadt Jerusalem inszeniert.

und durch mich Deine Kraft erzeigest den Menschen gegenüber,
denn ich stehe durch Deine Huld.
(25) Ich aber dachte: Streiter lagern sich wider mich, umgeben mich mit ihrem Kriegsgerät [1])
(26) und schiessen Pfeile, gegen die es kein Heilmittel gibt; und Speere flammen [2]) wie Feuer, das durch Holz genährt wird;
(27) und wie das Tosen vieler Wasser ist der Lärm ihres Halls, wie Platzregen und Wolkenbruch, um Viele zu verderben.
(28) Bis zu den Sternen hinauf zerklüften „Ende" (Otter) und „Nichts" (Sturm),
wenn sich ihre Wellen emporwerfen.
Ich aber, da mein Herz wie Wasser zerschmolz,
da hielt meine Seele fest an Deinem Bund.
(29) Sie spannten ein Netz aus für mich-es fasste ihren Fuss, und gruben Fallen meinem Leben-und fielen selbst hinein.
Aber mein Fuss steht auf gerader Bahn,
(30) von ihrer Versammlung aus preise ich Deinen Namen".

Die Angreifer gehören zur „Gemeinde Beliaals" (Z 22), des „Nichtsnutz", der mit einer Anspielung auf seinen Namen auch als „Nichts" (*šw'* Z 22; 28) oder als „Ende" (*'p'h* Z 28) bezeichnet wird [3]). Diese Macht des Nichts und des Nichtsnutz ist aber „nichtend" d.h. aggressiv verderbend: Fallstricke des Verderbens werden ausgelegt (Z 21) und Netze gespannt, um den Frommen darin zu fangen (Z 29). Dabei entspinnt sich ein regelrechter Krieg, bei dem der Beter in der Defensive verharrt. In ihn greifen auch kosmische Mächte ein, deren lebenbedrohende Gefährlichkeit besonders durch chaotische Wassermassen geschildert ist, die ihre Wellen bis zu den Gestirnen erheben und dabei den Raum zwischen Himmel und Erde gleichsam aufspalten (Z 27 f). Auch eine militärische Aggression wird Bild für die Gefährdung des Beters: die Feinde sind „die Gewaltätigen" (*h'rjṣjm* Z 21), die als Glieder der Beliaalgemeinde ihm

---

[1]) Lies **sbbwnj* statt *sbbwm*.

[2]) **ḥnjt* verstehe ich hier kollektiv: die Wendung bezieht sich wohl auf den Anblick der in der Sonne blitzenden Speerspitzen des Gegners.

[3]) Diese Begriffe sind wie *šḥt*, das sowohl „Grube" (Teil des Totenreichs) wie „Verderben" bedeuten soll, doppelsinnig zu verstehen. Bei *šw'* = „Nichts" ist, wie der Zusammenhang zeigt, auch *šw'h* = „Sturm, Untergang" mitgemeint. *'p'h* heisst eigentlich „Otter" und ist sowohl auf Beliaal als auch seinen Repräsentanten, die Schlange, zu beziehen (vgl 2 Cor xi, 3; Apc xii, 9 ff; xx 2.); neben *šw'* ist es auch nach *'p'* = *'ps* „Ende" hin zu interpretieren.

nach dem Leben trachten (Z 21). Wie der folgende Qumranpsalm zeigt, handelt es sich dabei um die konkreten irdischen Gegner der Sekte. Dort geht nämlich die Bedrohung des Beters von dem unheiligen Eifer der „Lügenprediger" (*mljṣj kzb* 1QH ii, 31) aus und von der „Gemeinde der Erweichungsforscher" (*'dt dwršj ḥḥlḳwt* Z 32), die wir aus der Damaskusschrift und den *Pescharim* als Widersacher des Lehrers der Gerechtigkeit kennen [1]). Ihnen gegenüber erscheint der Beter des Psalms 1QH ii, 20 ff als eine Festung, die die Feinde mit ihrem Kriegsgerät berennen (1QH ii, 26 f), die aber bei Gott selbst ihre Rückendeckung hat (Z 22 f). Ein heiliger Krieg spielt sich ab: hier stehen die Repräsentanten Beliaals, dort der Vertreter der Gottesmacht. Eine ähnliche Situation schildert der voraufgehende Psalm (1QH ii 1 ff). Auch dort ringen die beiden Machtbereiche miteinander; Gott wird das Gericht vollziehen, indem Er die „Hüften der Gegner zerschlägt" (1QH ii 5, erg. durch Bardtke nach Dt xxxiii 11 [2]). Aber diese sind jetzt noch stark und ängstigen den Beter (Z 6), der als Sprecher Gottes (Z 7) in der Welt der Bosheit steht (Z 8), den einen als Arzt (Z, 8), als Klugheit (Z 9), Wahrheit (Z 10) und stärkende Kraft (Z 9), den andern zum Spott (Z 10), aber auch als Falle, die die Frevler fängt, d.h. dem Gericht überführt (Z 8). Er ist wie ein Turm in dem brandenden Meer der Gottlosigkeit:

1QH ii, 10 ff: „Da wurde ich um der Verkehrtheit der Gottlosen willen

(11) Verleumdung auf den Lippen der Gewalttätigen (*'rjṣjm*);
Spötter knirschten mit ihren Zähnen, [3])
ja, ich wurde ein Spottlied für die Frevler.

(12) Und wider mich strömte die Rotte von Gottlosen,
und sie tosten wie Meerestürme wenn seine Wogen branden,
Kot (13) und Lehm warfen sie aus.
Du aber machtest mich zu einem Panier für die Erwählten der Gerechtigkeit
und zu einem Dolmetsch von Erkenntnis durch wunderbare Geheimnisse.....".

Von Z 15b an heisst es:

[1]) CD i 13-21; 4Qp Nah i 2. 7. Es handelt sich dabei wohl um die Pharisäer und nicht um die priesterlichen Gegner der Sekte. Der Täufer, der ursprünglich wohl der Qumransekte angehört hat, bezeichnet sie als „Otternbrut" (Mt iii 7 par) d.h. als Teufelssöhne.

[2]) H. Bardtke, Die Loblieder von Qumran *Th Lz.* 81 (1956) Sp. 589.

[3]) Vgl auch 1QH i 39 nach Ps. xxxv 16.

„Und ich wurde zu einem eifernden Geist (*lrwḥ ḳn'h*) für alle Tr[ug]forscher (ich erg (*dwršj ḥl[ḳwt]*) [1]),
(16) und [alle] Männer des Trugs tobten wider mich wie der Hall vieler Wasser
und Ränke Beliaals waren (17) [all] ihre Pläne, und sie kehrten zur Grube hin
das Leben eines Mannes, den Du durch meinen Mund gefestigt hast und den Du Verständnis gelehrt hast ...."

Auch in diesem Psalm sind die Feinde des Beters die Gottlosen, Frevler und Gewalttätigen, die gegen ihn anlaufen, ihn verspotten und ihm nach dem Leben trachten. Ihr Toben wird den sturmgepeitschten Meereswogen verglichen, sie sind auch hier vereint mit der Chaosmacht, den „Vielen Wassern" [2] (Z. 16). Konkret, unmythologisch gesprochen geht es um den Konflikt zwischen den falschen Lehrern (Z 15b) und dem Beter, der ein Dolmetsch der göttlichen Erkenntnis ist: Er, der Eiferer, ist das gottgesetzte Panier, um das sich die Erwählten der Gerechtigkeit scharen (Z 13). Während in 1QH ii 31 der Eifer auf Seiten der Gegner eingesetzt wird, ist hier der Beter der „eifernde Geist" für die Sache Jahwes (Z 15b). In dem Loblied 1QH 4 wird sogar von einem Gegenangriff des frommen Beters berichtet. Er sagt dort:

„Während ich mich auf Dich stütze,
will ich mich aufrichten und aufstehen wider meine Lästerer,
und meine Hand wird gegen alle meine Verächter sein" (1QH iv 22).

Weiter unten wird dann gezeigt, wie mit dieser Erhebung eine geistliche Auferstehung verbunden sein muss. Der heilige Krieger geht erst den Weg der Demut und der Busse, ehe er im Vertrauen auf Gottes Gnade sich wieder aufrichten und getrosten Mutes auch Schlägen entgegen sehen kann (1QH iv 33-37).

Im übrigen aber steht der Beter in den Hodajoth in der Defensive. Anders als in der Kriegsrolle steht in den Lobliedern nichts davon, dass er ähnlich wie seine Gegner zur Waffe greife. [3] Im Vertrauen auf Gott hält er sich allerdings in einer stabilen Position: Gott hat ihn wie einen starken Turm und wie eine steile Mauer

---

[1]) Bardtke, *op cit* ergänzt hier *dwršj ḥl[wm]*; aber diese Wendung kommt in den Qumranschriften m.W. so nicht vor.

[2]) Vgl dazu H. G. May: „Some Cosmic Connotations of Majjim Rabbim" „Many Waters" *JBL* LXXXIV (1955), pp. 9-21.

[3]) Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Prof. Bauernfeind, Tübingen.

aufgestellt und ihn so für die „Kriege der Gottlosigkeit" gewappnet (1QH vii 7 f).

Doch nicht nur der Einzelne, sondern vor allem die Gemeinde wird von der widergöttlichen Macht bestürmt. Dabei bewährt sie sich als das feste Bauwerk, das Gott selbst auf ein Felsenfundament gesetzt und wehrhaft gestaltet hat. Das wird im letzten Teil des Loblieds 1QH vi 20 ff sichtbar, in dem der Beter zunächst seine gefährdete Lage und darauf die Rettung schildert:

1QH vi 22b: „[Ich aber war] wie ein Schiffsmann in einemSchiff [1])
(23) im Toben der Meere: alle ihre Wasserwogen und Wellen tobten über mir (vgl Ps xlii 8)
in schwindelerregendem Wind (vgl Jes xix 14).
[Es gab für mich keine] Windstille [2])
in der man hätte Atem schöpfen können,
und keinen (24) Pfad, nach dem man den Weg auf dem Meer hätte richten können.
Und es toste die Tehom bei meinem Seufzen
und [mein Stöhnen gelangte] [3]) bis zu den Toren des Todes.
Aber ich wurde wie einer (25), der in eine befestigte und starke Stadt hineingeht,
durch eine hohe Mauer hinein, sodass man entkommen kann,
und zu einem [ewigen] [4]) Fundament nach Deiner Wahrheit, mein Gott.
Denn Du (26) setzest einen Kreis (von Männern) auf einen Fels
und einen Träger nach einer Schnur, die recht misst (vgl Jes xxviii 17),
und einem Senkblei [von Wahrheit] [5])
und erprobte Steine (vgl Jes xxviii, 16) zu bauen an einem starken [Ba]u [6])
(27) sodass er nicht erzittern wird,
und alle, die ihn betreten, nicht wanken werden.
Kein Unbefugter wird hineingehen,
denn seine [To]re haben schildartige Flügel, [7])

---

[1]) Ich ergänze *w'nj hjj*[*tj*].
[2]) Ich ergänze [*w'jn lj*].
[3]) Ich ergänze [*wtbw'* *nhmtj*].
[4]) Ich ergänze [*'wlm l*].
[5]) Ich ergänze [*'mt* ['*b*]*nwt*.
[6]) Ich ergänze *lb*[*njt*].
[7]) Ich ergänze [*lš* *']*rjh*.

(28) die keinen Einlass gewähren,
und starke Riegel, die nicht zerbrochen werden.
Und es wird keine Kriegsschar hineinkommen mit ihrem Kriegsgerät,
mit einer vollständigen (Ausrüstung von) allerlei Sch[wertern [1])]
(29) gottloser Kriege.
Und dann wird eilen das Schwert Gottes zur Zeit des Gerichts,
und alle Söhne der Wahrheit werden erwachen [zum Krieg gegen] 30) die Gottlosigkeit [2]),
und alle Schuldigen werden dann nicht mehr sein.
Dann wird der Held seinen Bogen spannen,
und der Befestigungsring öffnet [seine Tore] endlos weit [3])
(31) und die ewigen Tore, damit man das Kriegsgerät herausführe;
und man [hält] den Gegner zurück von einem Ende bis zum andern [4]),
[und] es gibt [keine] Rettung für ein gottloses Gebilde [5]):
man tritt sie nieder, bis sie vernichtet sind.
Und es gibt kein [Sich-Retten],
(33) und keine Hoffnung auf viel [Kraft] [6]),
und keine Zuflucht für alle Kriegshelden.
Denn beim höchsten Gott ist das [Gericht, [7])]
und [beim Helden sein Schwert [8])].
(34) Und die im Staub Schlafenden erheben das Panier,
und die vom Wurm zerfressenen Toten das Banner,
um [ihren Feind] zu durch[bohren] (?) [9]).
Und sie (i.e. die Gegner) werden alle vernichtet
(35) in den Kriegen gegen die Frechen,
und der, der die züngelnde Geissel schwingt,
wird nicht in die Festung hineingelangen...

Die Beschreibung des gottgesetzten starken Bauwerks geht in eine Schilderung des heiligen Kriegs der Endzeit über. Die Gegner

---

[1]) Ich ergänze *ḥ[rbwt]*.
[2]) Ich ergänze *[lmlḥmh ʿl]*.
[3]) Ich ergänze *[dltjw]*.
[4]) Ich ergänze *jʿsw[r]w*.
[5]) Ich ergänze *[wʾjn]*.
[6]) Ich ergänze *wʾjn š[gb]wʾjn tḳwh brwb [ʿwz]*.
[7]) Ich ergänze *ḥ[mšpṭ]*.
[8]) Ich ergänze *[wlgbwr ḥrbw]*.
[9]) Ich ergänze *lḥ[ll ʾwjbm]*.

berennen das durch starke Tore gesicherte Haus, aber mitten in diesen Ansturm hinein bricht plötzlich die göttliche Gegenoffensive. Das Schwert Gottes erscheint, und der Krieg wandelt sich in das endzeitliche Strafgericht. Auch die Gerechten, die Söhne der Wahrheit, nehmen daran teil: Sie wachen auf (Z 29), und sogar die Toten erheben sich aus dem Staub, um einzugreifen (Z 32 f). Der Gegner wird vernichtet (Z 30), er wird förmlich niedergetreten (Z 32). In dieser Schilderung fehlen die kämpfenden Engelscharen, die in 1QH iii 34-36 erwähnt sind; dafür steht im Mittelpunkt der „Held", der seinen Bogen spannt (Z 30). Damit ist wohl kaum Gott selbst gemeint, der ja das Schwert führt; vielleicht ist dieser zweite ausgezeichnete Streiter der Messias aus Juda (vgl CD VII, 20 f) oder auch der Engel Michael (1QM xvii 6 f).

Die Sekte bereitet sich schon jetzt auf den heiligen Krieg vor. Sie weiss sich als Gottes heilige Miliz (1QS ii, 19 ff), und ihr Wohnbereich gilt ihr als ein heiliges Heerlager. Die Anordnung, dass der Abort sich 1000 Schritte vom Lager entfernt befinden müsse (1QM vii 6 f) und dass „keine Blösse einer schlimmen Sache" (1QM vii 7 vgl Dt xxiii 15) ringsum in den Lagern gesehen werden darf, zeigt, dass man die Gebote der Reinhaltung des Lagers im heiligen Krieg (Dt xxiii 10-15) in vollem Umfang übernommen hat. In Dt xxiii 15 werden diese Massnahmen damit begründet, dass Gott selbst inmitten des Lagers einherziehe, um den Sieg über die Feinde zu verleihen. Die heilige Lade bekundet die Anwesenheit Gottes (2Sa xi 5 f). Vor Gottes Augen darf es nichts Unheiliges, d.h. Unreines, geben, und wer infolge eines nächtlichen Begebnisses, d.h. eines Samenergusses, unrein geworden ist, muss das Lager für diesen Tag verlassen (Dt xxiii 11). Für den heiligen Krieger ist geschlechtliche Enthaltsamkeit geboten (2 Sa xi 5 ff), und die zumindest stark verbreitete Ehelosigkeit der Essener hat m.E. darin ihre Begründung, dass sie sich jetzt schon in einen auf die Endzeit ausgerichteten, ständigen und allgemeinen heiligen Dienst und heiligen Krieg gerufen wissen. Auch Josephus berichtet von der Reinhaltung der Essenersiedlung und bestätigt damit, dass man nicht erst beim Beginn des noch ausstehenden heiligen Krieges, sondern jetzt schon das heilige Heerlager Gottes darstellen wollte. [1])

[1]) Nach Josephus musste die Notdurft an einem „ziemlich einsamen", d.h. abgelegenen ‚Ort verrichtet werden (τοὺς ἐρημοτέρους τόπους ἐκλεγόμενοι *BJ* II, § 149). Es wird dazu ein Loch gegraben, das nachher wieder zu-

Der heilige Krieg in den Berichten der Synoptiker.

Einige dunkle Jesusworte lassen sich besser verstehen, wenn sie von der Konzeption des heiligen Kriegs her gedeutet werden. [1]) Zu ihnen gehört das Wort von den Himmelstürmern Mt xi 12. J. Weiss hat es 1906 als „dunkel und bisher nicht überzeugend geklärt" bezeichnet [2]), und heute, genau 50 Jahre später, spricht Ernst Fuchs—übrigens in einer Stellungnahme zur Frage des historischen Jesus!—vom „dunklen Stürmerspruch". [3]) Die besondere Bedeutung und Schwierigkeit dieses Worts ist auch von A. Schweitzer in seiner *Geschichte der Leben- Jesu- Forschung* hervorgehoben worden [4]). Billerbeck hat zwar allerlei rabbinische Parallelen, meist aus dem 3. und 4. nachchristlichen Jahrhundert, beigebracht, die von einer Gewaltanwendung gegen das Himmelreich sprechen. Dazu gehören etwa starke Bedrückung des Heilsvolks durch die Weltreiche, Empörungen in Israel wie die zelotische Bewegung oder der Bar - Koseba - Aufstand, dann positiv Busse und Halten der Gebote, Thorastudium und Wohltätigkeit [5]). Abgesehen davon ,dass sich bei diesen Belegen auch Fälle recht sanfter Gewalt befinden, hat die dort beschriebene Gewaltanwendung das Ziel, das Himmelreich herbeizuführen. Dass das nicht der Sinn des Jesusworts ist, spürt offenbar der Sammler selbst, wenn er gesteht, dass diese Beispiele der Gewaltanwendung gegen das Gottesreich" nicht im Sinne von Mt xi 12" seien [6]).

---

gedeckt wird (*ib*, § 148 f) und während der Entleerung verhüllt man sich mit einem Mantel, um nicht „die Strahlen des Gottes zu beleidigen" (ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιε τοῦ θεοῦ *ib* § 148; vgl. dazu Dt xxiii 15). Zu diesem Zweck bekommt jeder Novize eine Hacke verliehen (*ib* ,§ 148), dazu ein Lendentuch (περίζωμα) und ein weisses Gewand (*ib*, § 137); weiss ist die Farbe der Priesterkleidung.

[1]) Es ist wohl methodisch richtig, wenn man die Suche nach dem historischen Jesus, die in der Gegenwart verschiedentlich gefordert wird und auf Grund der Qumranschriften erneut versucht werden kann, vor allem an den dunklen Jesusworten einsetzen lässt, die wie erratische Blöcke in dem Mosaik der Evangelien liegen und von deren Verfassern selbst nicht mehr ganz verstanden oder aber umgedeutet worden zu sein scheinen. Gerade sie machen manchmal den Eindruck von Urgestein.

[2]) In *Die Schriften des Neuen Testaments*, Göttingen 1906, Bd I, S. 293 f.

[3]) E. Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus, *ZTh K* 53 (1956), S. 221.

[4]) A. Schweitzer, *Die Geschichte der Leben- Jesu- Forschung* 6. Auflage, Tübingen 1951, S. 256 f; S. 617.

[5]) P. Billerbeck, *Aus Talmud und Midrasch* Bd I, München 1922, S. 598-600.

[6]) *Op cit*, S 598 f.

Was sind das für Stürmer des Himmelreichs?
Bei Matthäus lautet das Wort:

> „Von den Tagen Johannes des Täufers an bis jetzt wird dem Himmelreich Gewalt angetan (βιάζεται) und Gewalttätige rauben es aus (βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν)" Mt xi 12.

Lukas dagegen sagt:

> „Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes. Von da an wird das Gottesreich verkündigt und jeder drängt sich gewaltsam in es hinein (καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται)." Lk xvi 16.

Bei Lukas ist das Wort leichter verständlich. Mit Johannes, so meint der Evangelist, hört die Periode von Gesetz und Propheten auf, sie wird abgelöst durch die der Predigt des Evangeliums. Diese Predigt ermöglicht den Eintritt in das Gottesreich, wovon alles stürmisch Gebrauch macht. Abgesehen davon, dass damit die Reaktion des Volks auf die Predigt des Täufers und Jesu kaum richtig wiedergegeben ist-vgl dazu Mt vii 13 f- hat Lukas das Stürmerwort Jesu missverstanden und in sein Gegenteil verkehrt [1]). Das Hochgefühl über den Siegeszug des Evangeliums hat Lukas die dunklen Gewalten unterschätzen lassen, denen es dabei begegnet ist.

Das Stürmerwort steht bei Matthäus in Zusammenhang von Jesu Stellungnahme zum Täufer. Mit Johannes ist ein Wendepunkt in der Heilsgeschichte erreicht. Allerdings gehört er nicht in das kommende Gottesreich hinein, er ist vielmehr sein Bote und Wegbereiter, eine Gestalt zwischen den Zeiten. Der „Kleinere" in der vollkommenen Ordnung des Gottesreichs ist grösser als er (Mt xi 11) [2]). Das Gottesreich ist nah, aber noch nicht da, wenigstens nicht in seiner Vollkraft (Mk ix 1). Johannes ist sein Bote, und die Nachricht von der baldigen Ankunft der Gottesherrschaft alarmiert deren Gegner. Jesus ist mehr: er ist ein Kämpfer für das Gottesreich, der über dessen Kraft verfügt, nämlich über Gottes heiligen Geist. Mit Jesu Wirken ist das Eschaton virtuell

---

[1]) Auch E. Fuchs hat das Stürmerwort lukanisch missverstanden, wenn er es so wiedergibt: „Man drängt sich mit Gewalt in die Gottesherrschaft hinein" (*op cit.* S 221).

[2]) In der eschatologischen Gemeinde von Qumran werden jeweils ein Grosser und ein Kleiner einander zugeordnet und stehen auch so eingetragen in der Rangliste (1QS v, 23). Der Kleine vertraut sich dem Grossen an, der Grosse leitet den Kleinen nach den Normen der Sekte (1QS v 25). Der Komparativ ὁ μικρότερος könnte ein Hinweis auf ein Zweierverhältnis sein und den Bruder meinen, der sich vom Grossen belehren lässt.

da und der heilige Krieg hat begonnen, wenn auch der Sieg noch nicht erstritten ist. Das wollen Mt xi 5 und vor allem Mt xii 28 sagen: Wenn Jesus im Geiste Gottes die Dämonen austreibt, ist die Gottesherrschaft schon zu den Menschen herabgekommen. Mit der Evangeliumspredigt, den Wundertaten, der Sündenvergebung, der Taufe, bricht Jesus in den Bereich der widergöttlichen Mächte ein. Schon gleich nach seiner Taufe schlägt er den Teufel zurück, der ihm als Versucher, als Lügenlehrer und falscher Ausleger der Schrift begegnet. So bezeichnet auch die Sekte ihre Gegner, und auch mit Krankheit und Tod, mit Sturm und Wind, von denen wir in den *Hodajoth* hören, hat Jesus zu kämpfen. Auch sie sind Waffen der finsteren Gegenseite, und Jesus siegt über Beliaal, wenn er Sturm und Wind zum Verstummen bringt (Mt viii 26) oder das bewegte Meer, auf dem er wandelt, mit Füssen tritt [1]). (Mt xiv 25). Der Kampf ist mit Jesu Auftreten nicht beendet, sondern erst recht entfacht, denn die endzeitlichen Gegner setzen der in ihm wirksamen Kraft des Gottesreichs ihre höchste Anstrengung entgegen. Von dieser Situation her muss Mt xi 12 verstanden werden. Die βιασταί kann man mit den *'rjṣjm*, den „Gewalttätern" der Qumranpsalmen, vergleichen. *'rjṣ* meint im Alten Testament den gewaltigen Streiter (Js xlix 25), vor allem aber den Gewalttätigen in schlechtem Sinn, der Andere bedrängt und ihnen nach dem Leben trachtet (Ps liv 5; lxxxvi 14; xxxvii 25); auch die Völker, die Jerusalem bestürmen, gehören dazu (Js xxix 5). Das Bild vom Sturm gegen das Gottesreich stammt wohl von Js xxix 5 ff. Dort sind die Gewalttäter die Völker, die den „Herd (Gottes)" (V 1), d.h. den Berg Zion, belagern (V 8) und seine Bollwerke stürmen und bedrängen (V 5b, 7). Gott selbst hat dies Ungemach veranlasst (V. 2), aber Er schafft auch selbst die wunderbare Rettung. Es

[1]) Vgl dazu 1QH iii 17 und vi 24. Zum Verständnis des Wunders vom Meerwandel ist m. E. Ps xci heranzuziehen, in dem die Motive des Kampfs gegen die Chaosmacht enthalten sind (v. vii). In Ps xci 13 heisst es: „Auf Löwen und Ottern wirst du schreiten und junge Löwen und Drachen zertreten (καταπατεῖν). In 1QH v 5 ff sind die Gegner des Beters als Löwen dargestellt (vgl auch den „Löwen des Zorns" im Nahumpescher, und in 1QH ii 28 ist die Otter (*'p'h*) Exponent der Beliaalsmacht. Vgl. dazu Hb x 29: „Wer den Sohn Gottes mit Füssen tritt", dazu 1 Ptr v 8, wo der Teufel als brüllender Löwe umhergeht, der die Menschen verschlingen will. Vgl. dazu auch den Sturm auf die Gottesstadt ä. Hen. lvi: Die von den Strafengeln aufgescheuchten Könige des Ostens brechen wie Löwen und Wölfe von ihren Lagern auf, treten das Land der Auserwählten nieder, sodass (lvi,5) es wie eine „Dreschtenne und ein fester Pfad" wird (lvi,6).

sind theophanieartige Erscheinungen, mit denen Er eingreift: Donner und Erdbeben und grosser Hall, dazu Sturmwind, Unwetter und Feuersflammen (Js xxix 6; vgl dazu 1QH iii 34-36). Es ist der Jahwe der himmlichen Herrscharen (V 6), und dass diese beim Kampfgeschehen nicht ausdrücklich genannt werden, schliesst nicht aus, dass Jesaja sie daran beteiligt denkt.

Auch im Matthäuswort ist das Himmelreich — und damit die Himmelsherrschaft, da βασιλεία τῶν οὐρανῶν beides bedeuten kann — als eine Festung gedacht. Die Gewalttätigen stürmen gegen sie an und wollen sie ausrauben (ἁρπάζειν) [1]). Sie sind die Exponenten Beliaals, und wie in den Qumranschriften damit auch die irdischen Widersacher der Sekte gemeint sind, so kann man zu den Stürmern des Matthäus alle Opponenten der mit Jesu Wirken einsetzenden Gottesherrschaft zählen. Die βιασταί in Mt xi 12 sind demnach sowohl feindliche Geistermächte [2]) als auch irdische Machthaber, etwa, wie A. SCHLATTER richtig erkannt hat, Herodes, der den Täufer gefagen setzen lässt, dazu auch die Jesus feindlich gesinnte Priesterschaft und das Rabbinat, das das Himmelreich verschliesst (Mt xxiii 13). [3]) Hinter all diesen Gegnern steht Beliaal, und es ist kein alltäglicher, sondern der endzeitliche Angriff, den er gegen die Repräsentanten der Gottesherrschaft inszeniert. Das ist bei der bisher durchgeführten Exegese des Stürmerspruchs noch nicht klar herausgestellt worden. Das Himmelreich wird auf Erden dargestellt durch die Gefolgschaft Jesu und vor allem durch Jesus selbst, mit dem jetzt schon Gottes Kraft am Werk ist. Das sind die heiligen Streiter des endzeitlichen Kriegs, die Richter im Endgericht und als Angehörige des lebendigen endzeitlichen Heiligtums (Mt xvi 17-19) die Diener Gottes.

Jesus führt mit Wort und Tat den heiligen Krieg um die Verteidi-

[1]) Zu ἁρπάζειν als einer gewaltsamen Aktion der gottfeindlichen Macht siehe Mt xiii 19; Joh. x 12.

[2]) M. DIBELIUS, der dazu das Freerlogion heranzieht; erwähnt bei E. KLOSTERMANN, Matthäusevangelium, im *Handbuch zum Neuen Testament*, Tübingen 1927, S. 99.

[3]) A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929, S. 368. SCHLATTER hat auch deutlich betont, dass im Stürmerspruch „feindselige Gewalt" gemeint ist, die „sich der göttlichen Herrschaft widersetzt" und nicht „drängender Eifer, der den Anteil am Reich erwerben möchte" (*ib*).

Die enge Verbindung von Chaosmacht und weltlichen Herrschern zeigt etwa T Juda xxi 7, wo die Könige Seeungeheuern verglichen werden, die die Menschen wie Fische verschlingen und dabei ausplündern: ὅτι οἱ βασιλεῖς ὡς κήτη ἔσονται καταπίνοντες ἀνθρώπους ὡς ἰχθύας ..... οἴκους, ἀργοὺς, ποίμνια, χρήματα ἁρπάσουσιν.

gung und Heraufführung der Gottesherrschaft. Besonders deutlich zeigt sich das bei den Austreibungen der Dämonen, weil dort eine unmittelbare Begegnung mit der Macht Beliaals und dessen Geistern stattfindet. Jesus weist den Verdacht der Pharisäer, er sei ein Verbündeter Beliaals, zurück, indem er auf die Geschlossenheit und Solidarität der finsteren Mächte verweist (Mt xii 25). Er ist vielmehr deren schärfster Gegner, wenn er Dämonen austreibt. Er setzt ihnen die Kraft Gottes, Seinen heiligen Geist, entgegen (Mt xii 28).

Den Machtbereich Beelzebuls (Beliaals) vergleicht Jesus mit eine Königreich (βασιλεία), einer πόλις, d.h. einer Siedlung, die von einer Mauer umgeben ist, und einem Haus (Mt xii 25). Solche Bilder wendet auch die Qumransekte zur Kennzeichnung der Position Beliaals an. In 1QS i 16 wird von dem Regiment Beliaals gesprochen, ebenso in 1QS iii 17. 22, und das Bild von dem Haus liegt der Wendung von den „Toren des Todes" zugrunde (1QH vi 24, vielleicht auch 1QH iii 16).

In dem Gespräch mit den Pharisäern über die Dämonenaustreibung gibt Jesus einen Vergleich, der die Richtigkeit unsrer Exegese von Mt xi 12 bestätigt. Er sagt, dass wer in das Haus des Starken (ὁ ἰσχυρός) einbrechen und dessen Geräte rauben wolle, ihn zuerst binden müsse, ehe er die Plünderung bewerkstelligen könne (Mt xii 29). In diesem Wort ist die Situation umgekehrt wie in Mt xi 12: Der „Starke" hat sich in seinem Haus eines Angriffs zu erwehren, damit es nicht ausgeplündert werde (ἁρπάζειν wie in Mt xi 12). Dieser Starke ist Beliaal, der nunmehr nicht der Angreifer, sondern der Verteidiger ist; seine Geräte sind wohl nicht allein sein Hausrat und die von ihm gefangenen Menschen, sondern auch seine Waffen, sein Kriegsgerät [1]).

Noch andere Jesusworte beziehen sich auf den heiligen Krieg, so Mt x 34, wonach Jesus nicht den Frieden, sondern das Schwert in die Welt hineinwirft. Es ist ein Drohwort gegen das ehebrecherische Geschlecht, gegen die Gottlosen, die keinen Frieden haben, sondern dem Gottesschwert des endzeitlichen Kriegs verfallen werden, wenn das Endgericht über sie hereinbricht. Die Frontlinie zwischen Gerechten und Gottlosen zieht sich durch die enge Gemeinschaft einer Familie:

---

[1]) In 1QH ii 26; vi 28. 31 wird im Zusammenhang mit dem heiligen Krieg von den *kljm* (= σκεύη) als *klj mlḥmwt* gesprochen.

„Ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater, die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter zu entzweien; und in den eigenen Hausgenossen werden dem Menschen Feinde erstehen (Mt x 35 f).

Dies Wort hat Micha vii 6 zum Vorbild, aber es gehört auch noch in einen anderen Traditionszusammenhang, der für die Qumransekte besonders bedeutsam war. In der erst kürzlich teilweise veröffentlichten Sammlung messianischer Testimonia aus der Höhle 4 des Qumranbereichs [1]) befindet sich auch das Orakel für Levi aus dem Mosesegen (Dt xxxiii 8-11). In Dt xxxiii 9 (frgt 15 f) heisst es von Levi, dass er Vater, Mutter und Kinder nicht mehr kennen wolle und seine Brüder nicht mehr ansehe, weil er Gottes Wort und Bund höher stelle als die Bande der Familie (Dt xxxiii 9b; frgt Z 17). Ja, der Eifer für die Sache Gottes wendet sich gegebenenfalls gegen das Leben der eigenen Angehörigen. Nach Ex xxxii 27-29 (E) sammeln sich alle Leviten um Mose, der ihnen befiehlt, ein Schwert zu ergreifen und die von Jahwe abgefallenen Verehrer des goldenen Kalbes zu töten. Dabei heisst es wörtlich: „Tötet auch den eigenen Bruder, Freund und Verwandten! [2])" Es gibt also eine Bindung an Gottes Sache, die den Bruch mit der eigenen Familie, ja sogar den Kampf gegen sie erfordern kann, und die Qumransekte hat unter anderen auch wohl dieses Wort als Schriftbeweis für die Richtigkeit ihrer Separation von der Welt betrachtet. Es sind die Leviten, die Priester Gottes, die der heilige Eifer zum Schwert greifen lässt (Ex xxxii 27-29). Auch Jesus, der „Heilige Gottes" (Joh vi 69; Mk i 24), führt das Schwert. In der Johannes apokalypse, die man als eine Art von Kriegsrolle der Christenheit bezeichnen könnte, ist das Schwert das Kennzeichen des Christus triumphans: er trägt ein spitzes, zweischneidiges Schwert, das aus seinem Munde kommt (Apc i 16; ii 12; ii 16; xix 15; xix 21). Es dient zum Gericht an den Gottlosen, den Heiden (Apc xix 15.21) bzw den unbussfertigen Gemeindegliedern (Apc ii 16). Als Schwert des Mundes ist es aber auch ein geistliches Schwert nämlich das Schwert seines Worts [3]).

---

[1]) J. M. Allegro, Further Messianic References in Qumran Literature *JBL* 75 (1956), pp. 182 ff.

[2]) Vgl dazu Dt xiii 7-12.

[3]) Vgl Hbr iv 12 und Sap Sal xviii 15-19. Nach Jes xi 4 ist es der Stab seines Mundes, mit dem der verheissene Spross Isais den Gewalttätigen tötet (*'rṣ* = „Land" ist an dieser Stelle durch *'rjṣ* = „Gewalttätiger" zu

Auch das Zeichen Jonas gehört ursprünglich vielleicht in diesen Zusammenhang, und zwar sofern es nicht Jona, den Propheten und Bussprediger, sondern den Mann im Bauche des grossen Fisches meint:

> „Wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Riesenfischs (τοῦ κήτους) gewesen ist,
> so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Schoss der Erde sein (ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς Mt xii, 40.).

In den Pirke des R. Elieser x sind allerlei pseudepigraphe Deutungen des Berichts von Jonas Aufenthalt im Bauche des Fischs gesammelt. Nach einer R. Meir zugeschriebenen Auslegung erscheint der Fisch, der den Propheten verschlungen hat, als Jonas Freund, der von Leviathan bedroht ist, Jona selbst aber ist in das Meer hinabgekommen, um die Stätte Leviathans zu sehen. Der Fisch bringt ihn dorthin und Jona verkündigt dem Repräsentanten der Chaosmacht: „Ich werde dereinst die Schlinge an deine Zunge legen, um dich hinaufzuziehen und zu schlachten für das grosse Mahl der Gerechten" [1]). Jona stellt sich ihm damit als der endzeitliche Streiter und Besieger der Chaosmacht vor, sein Abstieg in das tobende Meer, das dadurch zur Ruhe gebracht wird, ist ein erster Beweis seiner Kraft, und neben der Gerichtsankündigung an Leviathan dient ihm der Aufenthalt in der Tiefe zur Erkundung ihrer Geheimnisse. Der Fisch zeigt ihm den Ort, aus dem die Brandungen des Meeres und seine Wogen hervorbrechen, dazu die Säulen der Erde und ihre Grundfesten, die unterste Scheol und die Gehinnom, den Grundstein, der auf den Urtiefen, unterhalb des Tempels Jahwes, befestigt ist [2]). All dies ist wohl eine Exegese der Wendung „Herz der Meere" (Jona ii 4), die diesen Bereich als ein wunderbares und geheimnisvolles Gegenstück zur himmlischen Welt betrachtet, die nach den Pseudepigraphen Männer wie Henoch und Levi schauen dürfen. Wenn in Mt xii 40 an dessen Stelle „Herz der Erde" steht, so ist das sachlich kaum ein Unterschied, denn in den Mythen des Alten Orients liegt die lebensfeindliche Macht tief im Innern der Erde [3]). Der Menschen-

---

ersetzen). Nach 1QS b v 24 soll der „Fürst der Gemeinde", d.h. der weltliche Messias, mit der Kraft seines Mundes die Heiden schlagen.

[1]) P. Billerbeck, *op cit* Bd I, S 644 f.

[2]) *Ib* S. 646.

[3]) Vgl. Innanas Abstieg zu dem „Grossen Unten" (*ANET*, 1950, p. 52 ff); in den Ugarittexten redet man von der „Tiefe der Erde" oder dem „Herz der Erde" (*ANET* p. 139).

sohn, der dort hinuntersteigen und drei Tage und Nächte verweilen soll, will wohl den Gegner Gottes in seiner Wohnung aufsuchen, um ihn zu fangen und zu richten. Wenn die Gemeinde das Jonawort mit Tod und Auferstehung Jesu in Verbindung gebracht hat, entspricht das der Deutung, dass er gerade dadurch dem Tod und dem Teufel die Macht genommen hat.

Mit dem Hinweis auf das Zeichen des Jona lehnt Jesus die Forderung des „bösen und ehebrecherischen Geschlechts" nach einem Zeichen ab. Was für ein Zeichen soll er diesen Menschen, vertreten durch Schriftgelehrte und Pharisäer, bieten? Josephus berichtet an verschiedenen Stellen von Männern, die in dieser Zeit Zeichen und Wunder zu tun versprechen und so eine wundersüchtige Menge verführen. Sie geben sich als Propheten aus, Josephus hingehen hält sie für Betrüger und Verführer des Volks, die in Wahrheit auf Neuerungen und Umsturz aus sind (B.J. II, § 259.). Damit hat er nicht ganz unrecht, denn die „Zeichen der Freiheit" (σημεῖα τῆς ἐλευθερίας ib), die sie in der Wüste zeigen wollen, sollen offenbar das Ende der Fremdherrschaft ankündigen. Sie knüpfen an die ideale Zeit der israelitischen Geschichte, die Mosezeit, an. So überredet Theudas das Volk, seinen Besitz aufzunehmen und mit ihm zum Jordan zu ziehen, den er, wie einst Josua, spalten werde (Ant XX, § 97). Fadus, der Prokurator Judäas, greift sofort mit seinen Truppen ein, lässt die Leute vertreiben und viele davon, darunter Theudas selbst, umbringen. (*ib* § 98). Ähnlich scheitert das Unternehmen des Ägypters, der auf den Ölberg zieht und verheisst, dass er von dort aus die Mauern der von den Römern besetzten Stadt Jerusalem einstürzen lassen werde. Der Zug auf den Ölberg erfolgt von der Wüste aus, und das Wunder von Jericho soll offenbar in diesem Zeichen der Freiheit wiederholt werden. (B.J. II, § 262). Hier kommt der Prokurator Felix mit seinen Schwerbewaffneten dem Aufruhr zuvor; wieder werden Viele getötet, der Ägypter allerdings entkommt, er wird unsichtbar. (Ant XX, § 172). [1]) Auch der samaritanische Prophet knüpft an das klassische Zeitalter Israels an, wenn er mit einer

[1]) Ein Vergleich der beiden Berichte des Josephus über diesen Vorfall ist sehr aufschlussreich. In den *Antiquitates* (xx, § 170) erscheint der Ägypter gleichsam als ein zweiter Josua, der das Wunder von Jericho an Jerusalem nachvollziehen will, nach *B.J.* II, § 262 ist er ein Stasiast, der sich der römischen Besatzung in Jerusalem und der Herrschaft über das Volk bemächtigen will.

bewaffneten Menge auf den Garizim zieht, wo er die dort von Mose verborgenen heiligen Geräte (σκεύη) auffinden will. Auch dies Unternehmen wird von Josephus als Aufstand beurteilt und durch Pilatus blutig niedergeschlagen (Ant XVIII, § 85-87). Allgemeiner ist das Ziel der Unternehmung des Sikariers Jonathan angegeben, der die Juden der Cyrenaika in die Wüste führt, wobei er ihnen Zeichen und wunderbare Erscheinungen verspricht (B.J. VII, § 438).

Deutlich tritt bei dieser Gruppe von Goëten das Motiv des heiligen Kriegs gegen die Fremdherrschaft in Erscheinung. Er wird angekündigt durch besondere göttliche Offenbarungen in der Form von Zeichen und Wundern, ganz ähnlich wie sie Mose oder Josua taten. Unter dem Mantel der Propheten verbergen sich waffentragende Revolutionäre und Messiasprätendenten.

Nach dem Zeugnis der Gemeinde hat Jesus diese Art von Zeichen angelehnt. Er weiss, dass gerade in der Endzeit mit ihren hochgespannten Erwartungen allenthalben Menschen mit messianischem Anspruch auftreten werden, die viele in die Irre führen (Mt xxiv 5), dass man Gerüchte hören wird, der Messias sei da (Mt xxv 23), und dass man dabei vor allem auf die Wüste zeigen wird (Mt xxiv 25). Es sind falsche Messiasse und falsche Propheten, die mit ihren grossen Zeichen und Wundern das Volk und, wenn möglich, auch die Auserwählten verführen (Mt xxiv 24). [1])

Was unterscheidet Jesus von diesen Messiasprätendenten und seinen heiligen Krieg von den Unternehmungen, die sie in Szene setzten? Dass die Römer zumindest ihn ähnlich beurteilt haben wie diese Aufrührer, zeigt sein Kreuzestod. Er ist die Todesstrafe, die gegen „Räuber" (*latrones*; λῃσταί) verhängt wird, d.h. Menschen, die die pax Romana gefährden, die sich gegen die römische Obrigkeit erheben, ohne dass eine förmliche Kriegserklärung vorangegangen ist. Sie stehen ausserhalb des Rechts, es trifft sie die gleiche Strafe wie den Strassenräuber und Mörder, nämlich die Kreuzigung [2]).

Und doch führt Jesus seinen heiligen Krieg anders. Gewiss kann die Gottesherrschaft nicht völlig aufgerichtet werden, solange

---

[1]) Vgl. dazu Syr Baruch xlviii 34: „Es werden Gerüchte sein, und Menschen, die phantastische Dinge tun, werden offenbar, und nicht wenig Versprechungen wird man zählen".

[2]) Siehe dazu *PW* 4, Sp. 1729; Pompejus Sextus, *Digesten* 50, 16, 118; *Tac. Hist.* iv 11. Diesen Hinweis verdanke ich meinem Kollegen, Herrn Assistent Martin Hengel, Tübingen.

heidnische Machthaber die Welt regieren, und wie unlöslich religiöser und politischer Eifer miteinander verbunden sind, beweisen die Makkabäerkriege, die für all diese Aufstände das grosse Vorbild sind. Aber das zeigt das Jonazeichen, das offenbaren Jesu Wunder: Jesus kämpft nicht gegen die Starken, sondern gegen den Starken. (vgl. Lk iv 13). Er sucht ihm jetzt schon seine Beute abzujagen. Die Sünder, die Besessenen, die Kranken sind nicht Jesu Gegner, sondern die Gefangenen Beliaals; ihnen bringt er nicht neue Ketten, sondern die Freiheit. Jesus verbindet (vgl. Lk iv 18 nach Is lxi ff) die Aufgabe des heiligen Krieges mit der des heiligen, priesterlichen Dienstes der Endzeit [1]). Beide Motive beherrschen das Leben auch der Qumransekte, ihr gegenüber weicht Jesu Auffassung in anderer Weise ab. Das zeigt die Tempelreinigung. Die Leute um den Lehrer der Gerechtigkeit bekämpfen den unreinen Gottesdienst am Tempel und betrachten ihn und die heilige Stadt als entweiht. Sie vollziehen darum einen Exodus und errichten am Ufer des Toten Meeres einen neuen heiligen Bezirk [2]). Jesus dagegen zieht nicht aus Jerusalem aus, sondern in diese Stadt ein. Er reinigt den Tempel von der Befleckung durch Geldgeschäfte (J ii 16). Er tritt als ein priesterlicher Eiferer, ein Pinehas, auf, den der Eifer um das Haus Gottes gefressen hat. Er will, dass es ein Haus werde, in dem man Gott die geistlichen Opfer der Gebete darbringe (Mk xi 17 nach Js lvi 7: in den Tempel gehört nur der „Tisch Gottes", dh. der Altar, und nicht der des Geldwechslers, und der Stuhl des Lehrers, und nicht der des Taubenhändlers (Mk xi 15). Das ist auch die Auffassung der Qumransekte, aber sie greift nicht ein, sondern wartet auf das Kommen der dazu bevollmächtigten Endzeitgestalten, des davidischen und des priesterlichen Messias. Mit Einzug und Tempelreinigung übernimmt Jesus deren Rollen. Aber die Führer der Jerusalemer Kultgemeinde anerkennen Jesu Anspruch nicht. Sie trachten ihm nach dem Leben, und im Gegenschlag treten ihre Leute, ganz ähnlich wie die Feinde des Beters im Qumranpsalm 1QH ii 20 ff, mit Schwerten und Stangen auf. Der bewaffnete Haufe im Garten Gethsemane ist für Jesus nicht

---

[1]) Der heilige Dienst Jesu soll, von den Qumranschriften her beleuchtet, in einer besonderen Untersuchung dargestellt werden.

[2]) Dieser Vorgang hat sein Vorbild in I Makk iii 46 ff, wonach Judas Makkabäus und seine Leute im Blick auf die entweihte und verwüstete heilige Stadt in Mizpa den heiligen Dienst tun und sich auf den heiligen Krieg vorbereiten.

nur eine Vertretung der ihm feindlich gesinnten Obrigkeit, sondern auch Repräsentant der widergöttlichen Gewalt. Der Menschensohn wird in die Hände der Sünder übergeben (Mk xiv 41), ihnen gehört diese Stunde (Lk xxii 53), sie ist der Augenblick, in dem die Finsternis Vollmacht besitzt (Lk xxii 53). Ihr Fürst überwältigt die nächsten Kampfgenossen Jesu, denn er lässt sie schlafen in einem Augenblick, wo sie „wach sein" sollten für die letzte Auseinandersetzung in diesem heiligen Krieg, und Jesus ruft ihnen zu: „Steht auf!" (Lk xxii 45 f). [1]) Das Ende ist gekommen, das Jesus unter die Gottlosen wirft (Lk xxii 37), d.h. dem Gericht Gottes ausliefert, als wäre er ein Sünder.

Nach dem Zeugnis der Synoptiker hat Jesus um die von Gott bestimmte Notwendigkeit seines Todes gewusst: sie lassen ihn nach Sach ix 9 in die heilige Stadt einziehen und ihn verkünden, dass ihn nach Sach xiii 7 das erwachende Schwert Gottes zuerst treffen müsse (Mk xiv 27 f). Denn zum Wirken Jesu gehört neben dem heiligen Krieg gegen den Einen der heilige Dienst für die Vielen, und nach der Deutung der ersten Zeugen ist die Krönung des heiligen priesterlichen Diensts das Kreuz, an dem Jesus sich selbst als Opfer darbringt, und der Sieg über die Macht der Finsternis und des Todes ist die Auferstehung.

Auch rein historisch gesehen unterscheidet sich Jesu Ende von dem der scheiternden Messiasprätendenten. Beim Zusammenbruch des von den letzteren entfachten Aufruhrs verliert stets auch eine beträchtliche Zahl der mitziehenden Menschen das Leben, bei Jesu Ende hingegen geschieht nicht einmal seinen nächsten Freunden, den Jüngern und seinen Anverwandten ein Leid. Es stirbt nur der Eine, der gegen den Einen gefochten hat. Nach den Synoptikern ringen am Beginn von Jesu Wirken, nämlich bei der Versuchung, der Gottessohn und der Satan einsam und weltabgeschieden miteinander, und so ist auch das Ende im Grunde eine Auseinandersetzung zwischen ihnen beiden allein, da sie Jesus ohne Engellegionen und ohne die Schar entschiedener Anhänger führt.

Das Ende Jesu ist stark von der deutenden Kraft der ersten Glaubenszeugen gestaltet worden. Dabei hat man wohl die zum

[1]) „Aufwachen" und „Aufstehen" sind Termini, die für den heiligen Krieg bedeutsam sind. Sie kennzeichnen das entscheidende Eingreifen wichtiger Kämpfer oder Waffen (vgl. Nu x 35; Sach xiii 7; 1QM xii 11 f nach Ri v 12; 1QH vi 31).

heiligen Krieg gehörenden Züge nicht etwa verstärkt, sondern eher abgeschwächt. Angesichts der römischen Kontrolle erscheint das durchaus verständlich, denn es war gefährlich, Anhänger eines heiligen Kriegers zu sein [1]).

Die Verbindung Jesu zum heiligen Krieg muss auch bei der Frage nach seinem Selbstbewusstsein mit berücksichtigt werden. Zwar lässt sich auch das Wirken eines Rabbi und eines Propheten mit dem heiligen Krieg verbinden, jedoch wird dieser in der Endzeit vor allem vom Messias geführt. Jesus hat Aufgaben übernommen, die zum Bereich der beiden, von der Qumransekte erwarteten, endzeitlichen Heilbringer, des davidischen und des priesterlichen Messias, gehören. Dabei hat er wohl auch Teile der Gottesknecht- und Menschensohntradition auf sich bezogen, zumal man in seiner Zeit die zu den verschiedenen endzeitlichen Gestalten gehörenden Züge nicht immer scharf getrennt, sondern auch vermischt und verbunden hat [2]).

Schwierig ist die Frage, ob Jesus bewusst in den Tod gegangen ist und ihn als von Gott geordnete Notwendigkeit angesehen hat oder ob er hoffte, dass ihn Gott beim Höhepunkt des heiligen Krieges mit dem Eingreifen Seiner Engellegionen retten werde. Die Evangelisten denken an die erste der beiden Möglichkeiten, die sie durch Leidensweissagungen und Schriftzitate stützen. Dieser Darstellung stehen einige, vor allem durch Lukas berichtete, Züge entgegen, so etwa die Forderung Jesu, ein Schwert zu kaufen (Lk xxii 36), die Antwort der Jünger, dass man zwei Schwerter besitze (Lk xxii 38), ferner der verzweifelte Ruf des Gekreuzigten (Mk xv 34 par). Jesus wusste sich jedoch auch als endzeitlichen Priester und als *Ebed* Gottes, daher kam es, dass er sein Leben nicht nur bis zum Äussersten in Gefahr brachte, sondern es auch als Opfer und Sühne darreichte bzw. in stellvertretendem Leiden dahingab. Diese Überhöhung des messianischen heiligen Kriegs durch den priesterlichen heiligen Dienst hat bewirkt, dass Jesus mehr war als ein Theudas, der in den Glauben seiner Jünger auferstanden ist. Darum konnte früh schon das Wort des Deutero-

---

[1]) Das muss wohl auch bei der Beurteilung des Menschensohngeheimnisses und der in der dritten Person gesprochenen Menschensohnworte berücksichtigt werden.

[2]) So führt z.B. der Menschensohn nach ä.Hen xlvi 4-6 einen heiligen Krieg, der davidische Messias begründet nach T Juda xxiv ein Friedensreich und reinigt nach Ps Sal xvii die Stadt Jerusalem, der Priester der Endzeit bindet nach T Levi xviii 12 den Belial.

jesaja, das Gottes Urteil und Verheissung für das Leiden Seines Knechts enthält, auf Jesu Tod bezogen werden:

„Er soll die Starken zum Raube haben,
darum, dass er sein Leben in den Tod gegeben hat (Js liii 12).[1])

[1]) Vgl. Lk xxii 37; Rö iv 25; Hbr ix 28. Das Wort ist in der Fassung LUTHERS zitiert, die jedoch ähnlich lautet wie die Wiedergabe in der Septuaginta und darum wohl auch dem Verständnis entspricht, das die ersten Christen von diesem dunklen Spruch besassen.

FISHERS OF MEN

BY

JINDŘICH MÁNEK

The Gospels according to St. Mark and St. Matthew contain the challenge, in which Jesus addressed Simon Peter and his brother Andrew at the sea of Galilee: "Follow me and I will make you become fishers of men" (Mark i 17, Matt. iv 19). The third Evangelist St. Luke does not mention this case, but we can read in his Gospel a narrative which is very similar to the one of St. Mark and St. Matthew. At the close of his narrative the similarity is especially clear (v 10-11). The only difference here is that Jesus addresses Simon Peter alone: "Do not be afraid; henceforth you will be catching men" (v 10). The picture of the "fisher of men" is common to all three Synoptics. In the background of this Jesus' expression is the Word of God in the Book of Jeremiah: "For I will bring them back to their own land which I gave to their fathers. Behold, I am sending for many fishers, says the Lord, and they shall catch them..." (xvi 15-16).

The disciples, that our Lord gained at the sea of Galilee, were fishers. In the future they would be fishers of men. What is the sense of this picture? Does Jesus only make a play of words? Are His words to be understood in such a way, that if His disciples had been soldiers, He could have addressed them: Fight for me .... or if they had been teachers of the Law, that He could have said to them: Teach for me! - We find such opinions among the commentators.

Jesus' challenge is deeper than the exposition mentioned above shows. We must look not only at the form of this challenge, we must have in mind even the contents of it. In the background of Jesus' invitation are old cosmogonical myths, in which the water is seen as an enemy of God. In this sense the Creation is the victory of God over the waters. Many psalms of the Old Testament speak about this triumph of God. Let us quote as an example psalm lxxiv: "Thou didst divide the sea by thy might; thou didst break the heads of the dragons on the waters" (v 13). The waters had to be subdued in

order that the earth could be founded upon them: "For He has founded it upon the seas, and established it upon the rivers" (xxiv 2). "Who spread the earth upon the waters" (cxxxvi 6). Through the Lord's act of Creation the world is divided into three spheres: heaven, earth and the sea. The sea takes the lowest place. In cosmogonical myths no difference is seen between the sea and the underworld. The place where there are waters is the place of the kingdom of death (Job xxxviii 16-17, xxvi 5). When Jonah dwelled under the water, he saw in his state the result of God's judgment: "I called to the Lord, out of my distress, and he answered me; out of the belly of sheol I cried, and thou didst hear my voice. For thou didst cast me into the deep, into the heart of the seas, and the flood was round about me; and thy waves and thy billows passed over me" (ii 2-3). Jonah, dwelling in the waters is cast out from the presence of God (ii 4). The consequence of sin is separation from the holy temple, dwelling in the waters. Jonah called unto the Lord from the belly of the fish: "How shall I again look upon thy holy temple?" (ii 4). The place of the waters is the same as the place "of the shaft of the bottomless pit", out of which rises "smoke like the smoke of a great furnace" and "from the smoke come locusts on the earth" (Rev. ix 1-3). The pit is where an angel cast Satan down (Rev. xx 3). Here the beast lives too. We read that he ascends once from the bottomless pit (Rev. xi 7) and the second time out of the sea (Rev. xiii 1). There is no essential difference between the bottomless pit and the sea. Because the sea is the place of revolt against God, it cannot participate in the new world of the future. It will cease with other demonic powers as it is shown in the vision of a new heaven and a new earth in Rev. xxi 1: "Then I saw a new heaven and a new earth; for the first heaven and the first earth had passed away, and the sea was no more".

In the background of Jesus' picture "fishers of men" it is therefore necessary to see the waters in their biblical conception. The waters are the underworld, the place of sin and death. To fish out a man means to rescue him from the kingdom of darkness, out of the sphere, which is hostile to God and remote from God. To be "fishers of men" is the task of mankind's salvation. Jesus does not make a play of words when addressing his first disciples as future "fishers of men". His challenge was full of meaning. Simon Peter and his brother Andrew were until then fishers. They fished at the sea of Galilee. In the future they would be, with the help of the Lord ("I

will make you...''), fishers of men. They will do what He Himself did. They will rescue men from the imprisonment of sin, death and separation from God. To be a fisher of men means to be a shepherd. Jesus' disciples were given the task of calling sinners to repentance, of preaching, healing the sick, cleansing the lepers, raising the dead and casting out devils (Matt. x 8). It is not without significance that in the Primitive Church, as our Gospels show, Christians are seen as caught fishes. Luke's transformation of Mark's and Matthew's narrative of Jesus 'gaining His first disciples contains this feature. When Simon and his partners at the word of our Lord let down the net ''they enclosed a great shoal of fish'' (Luke v 6). But it was necessary to launch out into the deep and not to catch at night.

The symbolical character of Luke's narrative is obvious. And in the Gospel according to St. John a story is told about Simon Peter's net full of great fishes: a hundred and fifty and three (xxi 11). We know that this number included in Greek zoology all kinds of fish. The author of the Fourth Gospel, when he uses this number in connection with fish, intends to say that the members of all nations belong in the net of Christ. The fish symbolizes in the Gospel and in Primitive Christianity Christian converts. Before their conversion the Christians were under the water. And we can now develop this picture still farther: After their conversion the Christians are above the water. And whenever they sin, they sink again under the water.

In the light of what has been said above, we can now better understand the narrative of Jesus' walk on the sea (Matt. xiv 24-38). First of all: Jesus is always above the water, because He is ''without sin'' (Hebrews iv 15). He is the Fisher of men. Even Peter can walk with the help of the Lord on the sea. And he really walked; but only until the moment, when he saw the wind. He became afraid and began to sink. According to Jesus' explanation Peter's sinking was due to the fact, that he lost the faith. To lose the faith is to sink under the water. Jesus had to reach out His hand and catch Peter. He said to Peter: ''O man of little faith, why did you doubt?'' After Jesus' death Peter did not sink under the water. Jesus had to suffer, be killed and after three days rise again in order that His disciples could walk on the sea and be active as effective fishers of men.

The Church, too, has to be above the water. This truth is expressed in the narrative about a great storm, during which the waves beat into the boat in which was Jesus and His disciples. But Jesus ''was

in the stern, asleep on the cushion" (Mark iv 38). When He awoke and rebuked the wind, the waves became calm. The boat in this narrative represents the Church, which is always in danger, when her Lord is in the stern and sleeping. Only Christ who is awake in the middle of His disciples, can save them from sinking under the water and perishing. The Church is above the water when she prays for the presence of her Lord and when He is awake in the midst of her.

The question may be asked in what relation was the task of Jesus and of His disciples as fishers of men to baptism. We find only one remark in our Gospels that Jesus was baptizing (John iv 1-2). But these verses contain a contradiction: "Now when the Lord knew that the Pharisees had heard that Jesus was making and baptizing more disciples than John although Jesus himself did not baptize, but only his disciples ....". When we have in mind, that in the Primitive Church baptism was understood according to the Exodus as deliverance from the waves of death, we cannot reject the view, that in the expression "fishers of men" the idea of baptism is present. In this case the Resurrected Christ can express the purpose of His disciples, namely to be fishers of men, in these words: "Go ye therefore, and teach all nations, baptizing them in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost" (Matt. xxviii 19).

I CORINTHIANS XV 3b-7.

BY

PAUL WINTER (LONDON)

In a stimulating article, "The Lost Kerygma", the Reverend Dr E. L. ALLEN has tried to determine the *Sitz im Leben* of the christophanies which are mentioned in I Cor. xv 5-7 in the growth and development of early Christian traditions [1]). There exists unanimous agreement as to the fact that I Cor. xv 1-11 is of a complex structure, stating Paul's own belief and containing also traditional *formulae* older than the date of the Epistle which the Apostle wrote. The literature on the subject, vast as it is, is accessible without difficulty. Dr ALLEN's contribution may, however, provide an opportunity to re-examine the passage and to compare his argument with one or two of the more recent views that have been expressed by scholars on the composition of the kerygma which Paul transmitted to the Corinthians,—and to attempt, if possible, an explanation of the fact that no other Christian document contains anything resembling the statement in I Cor. xv 3-8 in its completeness.

Dr ALLEN explains that "Paul handed on to his churches what he had received from those who were in the faith before him", and he tries to find an answer for the disturbing fact that "the church lost some items in her past" [2]) when the time came to embody early traditions in greater fullness in the canonical Gospels or in the Acts of the Apostles. In following up the argument of the "Lost Kerygma", it might perhaps be useful to examine the elements—traditional and Pauline—of I Cor. xv anew. Dr ALLEN states that the kerygma contained in this passage was shaped in a missionary church [3]). This is true insofar as the messianic movement from which Christianity sprang was missionary from its beginnings, in Jewish Palestine no less than in the Greek diaspora. The wording of I Cor.

---

[1]) *New Testament Studies*, vol. 3 (1957), pp. 349-53.
[2]) *L.c.*, p. 353.
[3]) *L.c.*, p. 351.

xv 1-11 clearly contains both Paul's introduction (vv. 1-3a) and his conclusion (vv. 8-11) as well as a traditional element framed within these two. Manifestly, the 'traditional element' was not shaped in a non-Palestinian environment. It goes back to earlier, Palestinian, stages in the development of Christian preaching. Παρέδωκα . . . ὃ καὶ παρέλαβον marks the ending of the introduction; in the words ἔσχατον δὲ πάντων . . . κἀμοί Paul relates his own personal 'Erlebnis'—they are no longer part of "what he had received". Framed then between the words παρέλαβον and ἔσχατον is the message from the elders which Paul had received and which he solemnly passes on to the recipients of his epistle. *Prima facie* the entire contents of vv. 3b-7 are a "traditional element" inserted by the writer of the epistle between the introductory formula of v. 3a and his personal statement in v. 8 [1]). Yet even here we might try separately to analyse the items included in vv. 3b-7 in an endeavour to determine whether the clauses that form the contents of these lines seem to preserve tradition in its earliest form or whether changes, or amplifications, could be involved, due either to Paul's rendering or to his tradents. The task will be simplified if we deal first with verses 3b, 4 and later with the rest of the passage.

> χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς
> . . . ἐτάφη
> . . . ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς

—there is a definite similarity between these lines and those in Luke xxiv 46, 47 [2]). Both passages contain the same *Gemeindetheologie*; in essence it is the same credal formula [3]). The Pauline formulation appears to be more complete and at the same time more original; in Luke we have a rather fragmentary summary in which the clause

[1]) Joachim JEREMIAS, in *Die Abendmahlsworte Jesu* (Second edition, Göttingen 1949), English translation by Arnold EHRHARDT, *The Eucharistic Words of Jesus* (Oxford 1955), would limit the 'traditional' pre-Pauline element to the contents of vv. 3-5. ". . the primitive kerygma of I Cor. 15. 3-5 . . . was originally Aramaic" (*o.c.*. p. 67). "Paul . . . reminds the Corinthians of an old-established tradition . . . . the kerygma (which includes verses 3b from Χριστός to 5 δώδεκα) was not formulated by Paul" (*o.c.*, p. 129); "There are . . . signs that the kerygma is translated from a Semitic original"; ". . it follows that the kerygma was not formulated by Paul" (*o.c.*, p. 130).

[2]) Compare also Acts xiii 30, 31.

[3]) *Cf.* the writer's article "The Treatment of His Sources by the Third Evangelist in Luke xxi-xxiv", *Studia Theologica*, vol. 8 (1954), pp. 138-172, on p. 170.

"repentance and remission of sins should be preached" has been enlarged disproportionately in relation to the other clauses. Yet it is not only the Third Gospel with which a comparison is called for; ἀπέθανεν — ἐτάφη — ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ — these words actually are almost identical with the words of the old Roman Symbol: *he was crucified — died and buried — the third day he rose again* . . . This part of the kerygma which Paul had received from his predecessors and which he passed on to the Corinthians is not "lost"; it has been embodied in the Creed and has remained Christian preaching throughout the ages. On the other hand the Creed contains nothing that would even slightly resemble the ensuing words beginning with ὤφθη in I Cor. xv 5. It is possible that when the Creed was formulated there was no longer any urgent need to recapitulate the evidence for the resurrection-faith, whilst this faith itself was and remained of course the mainline of Christian teaching [1]).

The subsequent part of the tradition which Paul included in his epistle and handed on in I Cor. xv 5-7 is more complex than the kerygma of verses 3b, 4. First let us say that Dr ALLEN is undoubtedly right in rejecting the ἕνδεκα shown by some manuscripts instead of δώδεκα in v. 5. Οἱ δώδεκα is the title of the official *collegium*, or one might say, in approximating a modern expression, the designation of the "shadow cabinet", comprising men who held themselves prepared for the moment when it would please the Sovereign to put an end to the ἐξουσίαι τοῦ αἰῶνος τούτου and when they themselves would be called upon, and the government would be entrusted to their hands. "The Twelve" is thus not an indication of numbers, but it is a collective designation of the official body regardless of the question as to how many of its members were actually present at a given time [2]). The scribes who replaced δώδεκα

---

[1]) *Cf.* Martin ALBERTZ, "Zur Formengeschichte der Auferstehungsberichte", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, vol. 21 (1922), pp. 259-269, on p. 265.

[2]) A different opinion has been expressed by Philipp VIELHAUER in "Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu" (*Festschrift für Günther DEHN zum 75. Geburtstag*; Neukirchen, Kreis Moers, 1957) in the words: "Dass das alte Bekenntnis [*sc.* I Cor. xv 3b-5] mit seinen präzisen Formulierungen von "den Zwölfen" redete, während . . . die Christophanie nur vor elf stattfand, halte ich für ausgeschlossen, da der Terminus „die Zwölf" einen einmaligen geschichtlichen Personenkreis, nicht aber eine dauernde Institution bezeichnet, deren Bezeichnung auch ohne Rücksicht auf die Vollständigkeit ihrer Glieder, also rein formelhaft gebraucht werden könnte" (*l.c.*, pp. 62, 63).

by ἕνδεκα no longer possessed any appreciation of the original meaning of the term. Yet here arises an exegetic difficulty. If οἱ δώδεκα in v. 5 refers to the select circle of Jesus' successors in the leadership of believers, we must ask what is meant by the ἀπόστολοι who are mentioned in v. 7. The term is less definite than οἱ δώδεκα, and in consideration of the fact that further on, in v. 9, Paul speaking of himself claims—even with more modesty than he displays on other occasions — the designation ἀπόστολος, there might be doubt about its exact significance. I think, with Dr ALLEN, that the ἀπόστολοι in v. 7 meant exactly the same as the δώδεκα [1]) in v. 5, but I cannot agree with his argument that there was good reason why "so important a group as the immediate followers of Jesus should be mentioned twice" [2]), namely as The Twelve in v. 5 and again as The Apostles in v. 7. We must observe the strict hierarchic order and, as it were, geometric proportion, in the construction of vv. 5, 6; the number of people to whom the Christ has been made manifest (ὤφθη) increases from one person first to a greater but still small and fairly exactly defined number of persons, then to a larger and much more vaguely indicated number. Cephas (v. 5) is also included in The Twelve (v. 5) who are mentioned after him, and The Twelve again are included in the "over fife hundred brethren" (v. 6). If "the apostles" and "the twelve" means the same, it would not only be inconsistent with the logical construction of the scheme, but would also be somehow derogatory to the hierarchic status of so important a group as that of Jesus' immediate followers to mention The Apostles, or The Twelve, only *after* the comparatively large number of "over five hundred" ordinary brethren. There appears then to be a dichotomy in the traditional statement embodied in I Cor. xv 5-7; the first two of these verses seem to comprise one distinct group of christophanies, whilst the final verse mentions apparently another group even though one of the com-

---

[1]) Karl HOLL was of the opinion that οἱ ἀπόστολοι πάντες in I Cor. xv 7 referred to The Twelve and, in addition to them, James, either by himself or perhaps together with the other brethren of the Lord. See: *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde* (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Mitteilung vom 1. Dezember 1921, Nr. 53, pp. 920-947), p. 926. (Now also in Karl HOLL: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Band 2: *Der Osten*. Tübingen 1928; pp. 44-67, on p. 49). HOLL's exposition, particularly on pp. 922-929 (pp, 46-51), should be considered when I Cor. xv is examined.

[2]) *L.c.*, p. 349.

ponents of both groups (οἱ ἀπόστολοι = οἱ δώδεκα) is the same.

Before now proceeding in our analysis and comparing the statement in vv. 5, 6 with that in v. 7, we should first here consider the words "of whom the greater part remain until now, but some are fallen asleep" (v. 6). These words are not kerygmatic; they definitely have an explanatory, almost an expostulatory, undertone. The probability exists that these words have been added by Paul himself to the primitive traditional kerygma which merely enumerated manifestations of the Risen Christ. The actually traditional content of verse 6 would find its termination with the word ἐφάπαξ. A certain time must have elapsed between the appearing of the Resurrected Christ to over fife hundred brethren and the decease of some of these five hundred. The kerygma, it seems, would have been formulated before "some" had fallen asleep. But if the words, here explained as Paul's addition to the kerygma, are excluded from the context of vv. 5-7, the incision after verse 6 becomes even clearer. We might take the 'two groups of christophanies' and consider them in juxtaposition instead of the arrangement given by Paul as a sequence.

The Christ, after the crucifixion of Jesus, was seen by:

Cephas	James
The Twelve	All the Apostles
Over 500 brethren.	

The group of christophanies mentioned in vv. 5, 6 consists of three parts, whilst that in v. 7 appears to consist of two parts only. After that to Cephas there are two more manifestations of the Risen Christ in the same series; after that to James apparently only one more. This looks strange as it breaks the construction of the clauses into disproportionate parts, and disagrees with the principle of progressively proceeding from a minor number to a greater number. We might then suspect that the wording of First Corinthians has not here preserved the original arrangement—the arrangement given in the tradition to which Paul referred in v. 3a. It might be that Paul received this tradition after it had already undergone certain changes in its wording; it might also be that Paul whilst passing on the essential contents of the preaching subjected the actual words to some alteration. Pursuing the examination of the second of these two possibilities, we might be inclined to venture a hypothesis that the Apostle Paul, whilst adding the relative sentence from the

words ἐξ ὧν to ἐκοιμήθησαν in v. 6 (as the most probably did), contracted on the other hand the original wording of the kerygma now incompletely contained in v. 7. Regarding this contraction, the suggestion which I would advance is very modest. It is the suggestion that the wording of the kerygma was εἶτα τοῖς ἀπόστολοις καὶ πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς. Paul, in transmitting what he had received, could have omitted the word καί before and the words τοῖς ἀδελφοῖς after πᾶσιν in his record. Here one might truly speak of a "lost kerygma". There is no textual evidence for our conjecture, and there can be none. If Paul contracted the statement, which he had received, to the formulation as it now stands in I Cor. xv 7, we cannot expect to find any textual evidence for the three "lost" words that might have been omitted in Paul's rendering of the traditional kerygma.

The hypothesis advanced above, insofar as it concerns the rewording of I Cor xv 7, is based on the supposition that Paul recollected two separate reports, one distinct from the other, in which witnesses to Jesus' resurrection were enumerated. One of these reports would have concluded with the words ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ; the other with the words ὤφθη . . . πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς. The former of these reports would have appeared to be more precise than the other,—and this might have induced Paul to avoid an obvious repetition in his letter and contract the last line if and when he combined the two 'lists of witnesses' into one. We cannot, however, exclude the possibility that both reports, though originally distinct, reached Paul already in a unified form. In this case the abbreviation of the concluding clause in the second halve (v. 7) of the combined list of witnesses might have been due not to Paul himself, but to Paul's tradents [1]).

[1]) Ernst BAMMEL, "Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1. Kor. 15, 1-11", *Theologische Zeitschrift*, vol. 11 (1955), pp. 401-419, prefers to think that the combination of the two reports which underlie vv. 5, 6 and v. 7, respectively, was due to Paul. "Paulus [hat] Traditionen verschiedener Art und Herkunft zusammengeschweisst. Und zwar ad hoc" (p. 408). On the other hand ALBERTZ was of the opinion that the combination had taken place in Jerusalem, and that Paul had received his tradition essentially in the same form in which he passed it on. "Erinnern wir uns daran, dass die eine Überlieferung dem Petrus, die andere (Hebr. Ev.) dem Jakobus die Ehre der ersten Christophanie zuschreibt, so ergibt sich, dass in dem Kerygma von Jerusalem [= I Cor. xv 5-7] beiden führenden Persönlichkeiten ihr Recht geworden ist. Der Kompromiss ist durch Addition erreicht" (*l.c.*, p. 266); "Tatsächlich wird [das Kerygma von Jerusalem = I Cor. xv 3b-7] nur . . verständlich ,wenn bereits vor der Bekehrung des Paulus die Einigung

If this suggestion, admittedly conjectural, is accepted, we would have a text that "restores" two groups of christophanies, each consisting of three parts in exactly corresponding order and symmetric proportion:

Cephas	James
The Twelve	The Apostles
Over 500 brethren	All the brethren.

Those readers who are willing to follow us in our attempted "restoration" of the tradition on which Paul drew would now recognize that the kerygma in vv. 5, 6 and that in v. 7 are actually duplicates. At the same time it would become possible to state the sources on which Paul has based his rendering of ὃ παρέλαβεν, or to be more exact, to specify the circles of tradents to whom the kerygma in I Cor. xv 5-7 might be traced: vv. 5, 6 go back to a 'Petrine' group of Palestinian Christians, whilst v. 7 gives the 'Jacobine' version of the same tradition [1]). Dr. E. L. ALLEN would now find support for his thesis when he contended: "the Gentile church was less favourable to James. The appearance to him belonged to a pattern of tradition it was not disposed to preserve" [2]).

From very early days in the existence of a messianist movement whose members professed that Jesus after his resurrection had been invested with power from on high, there were amongst Jewish Christians some who attributed the primacy to James. In the Gospel according to the Hebrews, as Dr ALLEN remarks [3]), it is James to whom the Risen Lord was manifested first [4]). The divergence of

---

der einander widerstrebenden Petrus- und Jakobusüberlieferung vollzogen war, was wiederum voraussetzt, dass Petrus aund Jakobus selbst in ihrem Christuserleben sich voneinander unabhängig fühlten" (*l.c.*, p. 267).

[1]) "... die Einzelpersönlichkeiten [können] als Leitfossilien [bezeichnet werden], die den Herkunftsbereich der Formel aufweisen", Ernst BAMMEL, *l.c.*, p. 411. BAMMEL speaks of "frühzeitig sich zwischen den Jerusalemer Häuptern abzeichnenden Spannungen", *ibid.*

[2]) *L.c.*, p. 353.

[3]) *L.c.*, p. 353.

[4]) "Dominus ... ivit ad Jacobum et apparuit ei", Jerome, *De viris illustribus*, cap. 2 (MPL xxiii 611). The editor of *Migne* remarked on the passage: "Apparitionem ... Jacobo peculiariter factam nullus quatuor Evangelistarum memorat, sed Paulus I Corinth. xv, 7, inter alias recenset", and put forth the proposition that the writer of the Euangelium secundum Hebraeos might have gained his information from Paul's Epistle. This seems highly improbable considering the attitude of Judaeo-Christian groups towards Paul, and it leaves out the question from where Paul himself had obtained

traditions is evidence of a certain degree of rivalry amongst various groups of those Palestinian messianists who professed the faith in Jesus' resurrection. "Der Streit um die erste Christophanie macht den Widerspruch der einzelnen Gruppen des Urchristentums unter sich erkennbar" [1]). Objections based on the argument that the Gospel according to the Hebrews and the Epistle of Peter to James were composed at a relatively late date would miss the point. The fact that Paul, in I Cor. xv 7, mentions James separately as one of the men to whom the Risen Lord vouchsafed victory over death, and mentions the appearance to James *before* he mentions that to the ἀπόστολοι, proves that in very early times a tradition had already been shaped according to which the *first* appearance of the Resurrected One was that to James. I Cor. xv 5, 6 proves, however, that this was not the only tradition; another, presumably older [2]), account gave Cephas the precedence. All that might be said with certainty is that different traditions existed side by side—and were incorporated, side by side, in I Cor. xv 5, 6 and 7, respectively, when Paul transmitted to his readers what he had received from his forbears. The tradition centered upon James as being the first who obtained knowledge of Jesus' resurrection lived on in Judaeo-Christian circles, but it has not been preserved in the canonical Gospels. We cannot say that it was intentionally discarded by the evangelists; the reason for its omission was simply that *the story of the apparition to James was a duplicate of the story of Jesus' apparition to Peter*. It did not therefore figure in the cycle of traditions that were at the disposal of the evangelists when the evangelists composed the Gospels. The materials which the writers of the Gospels collected still preserve distinct traces (Mark xvi 7, Luke xxiv 34) of the other version.

We might observe that though the persons to whom christophanies

---

his knowledge of an appearance of the Risen Christ specifically made to James.

The *Epistula Petri ad Jacobum* (MPG II 25-27) makes it clear beyond any doubt that certain Jewish Christian circles attributed the primacy to James.

Cf. Ethelbert STAUFFER, "Zum Kalifat des Jacobus", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*", vol. 4 (1952), pp. 193-214.

[1]) Martin ALBERTZ, *l.c.*, p. 260.

[2]) "Der historische Primat des Petrus lässt sich nicht leugnen; seine Ersetzung durch Jakobus ... bezeugt nur, dass weite Kreise des Judenchristentums schliesslich seine Führerschaft bestritten haben", M. ALBERTZ, *l.c.*, p. 267.

are given differ in the cycle of traditions preserved and favoured by distinct groups of the primitive community of messianists in Palestine, the motifs themselves that appear to be evinced in the various accounts were fairly constant. In Luke xxiv 30, 31 for instance the Risen Lord makes himself known to two disciples on the road to Emmaus by taking bread, blessing it and giving it to them. In the Gospel according to the Hebrews Jesus is similarly recognized by James in the act of (breaking and) eating of the bread. The motif remains constant—only the persons differ. Or are we to infer that the unnamed companion of Cleopas in the story which we possess in Luke xxiv 13-21a, 25-33 (-35) was imprimis James [1]) ?

[1]) For a more detailed examination of the traditional elements received by Paul and incorporated in I Cor. xv 3-7 the reader is referred to Ernst Bammel's article mentioned above on p. 147, note 1.

The inferences to be drawn from a critical examination of the passage in Paul's letter are of considerable consequence for our study of the most primitive traditions of the Urgemeinde that have come to us by way of the canonical Gospels. It should be noted that these traditions did not all emanate from the same group; sometimes they display a distinctive colouring due to the tradents by whom they have been handed on. For the most part, evangelical tradition—and in particular that preserved in Mark and John—is coloured by a slightly polemic attitude towards the group of the δεσπόσυνοι. Only in the Third Gospel and in the Acts of the Apostles there appear to be some sections, not of extensive length, that show traces of the tradition having been shaped in an environment favourable to the blood relatives of Jesus.

NOTE ON SALEM - JERUSALEM

In a brief note " 'Nazareth' and 'Jerusalem' in Luke chs. i and ii" (*New Testament Studies* vol. 3, pp. 136-142) I mentioned the opinions expressed by scholars on the location of *Shalem*, the city of which Melkizedek was king (*l.c.*, pp. 139-140). Since my note was written, excerpts from the last of the seven scrolls from Qumrān Cave 1 were published [1]) and on the last of the columns of this scroll there is a description of the encounter between Abram and Melkizedek.

We read in col. XXII, ll. 13-17:

ואתה לשלם היא ירושלם .... ומלכיצדק מלכא דשלם אנפק מאכל ומשתה לאברם ולכול אנשא די עמה׳ והוא הוא כהן לאל עליון וברך לאברם ואמר: בריך אברם לאל עליון מרה שמיא וארעא ובריך אל עליון די סגר שנאיך בידך

And he came to Salem that is Jerusalem..... And Melkizedek, king of Salem, brought forth food and drink to Abram and all the men that were with him. And he was a priest of the Most High God and he blest Abram and said: Blessed be Abram of the Most High God, Lord of heaven and earth, and blessed be the Most High God which has delivered thine enemies into thy hand. [2])

From the point of our query it is of interest to note that whilst in Gen. xiv 18-20 no identification of the place called 'Shalem' is suggested, the Aramaic Genesis Apocryphon contains the words שלם היא ירושלם. It is manifest that the words היא ירושלם are a gloss, but is impossible to say whether the gloss comes from the hand of the author of the Apocryphon or is due to a later copyist. The question of the correct location of the Shalem in Gen. xiv 18 is not settled by the Qumrān Scroll. At the time when the Genesis Apocryphon was written, the region around Shekhem was inhabited by the Samaritans. To concede that Melkizedek, priest of the Most

---

[1]) מגילה חיצונית לבראשית. ממגילות מדבר יהודה *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea. Description and Contents of the Scroll, Facsimiles, Transcription and Translation of Columns II, XIX-XXII.* By Nahman Avigad and Yigael Yadin (The Magnes Press of the Hebrew University and Heikhal Ha-Sefer, Jerusalem, 1956).

[2]) The English wording follows the translation by Mrs. Sulamith Schwartz Nardi in Dr. Avigad's and Dr. Yadin's edition of excerpts from the Genesis Apocryphon.

High God, had worshipped God in a place in Samaritan territory, would have been tantamount to admitting of doubts on the exclusive claim of Jerusalem.

If the Genesis Apocryphon gives us little to work on as far as the problem of the historical location of Melizedek's city is concerned, the scroll is most informative in other respects. It is already clear that many of its enlargements or embellishments as compared with the contents of the canonical book of Genesis are common to this scroll and the book of Jubilees. It will have to be investigated to what extent the same is true in respect of the so-called Liber Antiquitatum Biblicarum which JOHANNES SICHARDUS ascribed in 1527 to PHILO of Alexandria. The book is commonly believed to have been written after the destruction of the Temple by Titus. The chief reason for this assumption is the scarcity of references to Temple worship in the Liber. But if the book originated within a circle of people akin to the Qumrān community, the absence of such references might be explained by disapproval of the Jerusalem hierarchy. The book could thus be of much earlier origin than has been generally assumed. The material so far available is insufficient to provide us with the means of finding a correct answer.

PAUL WINTER

REVIEWS

Nachtrag zur Besprechung der *New Testament Studies*, Vol. II, no. 4 (diese Zeitschrift, Band 2, Seite 79).

Zu dem Aufsatz "Wann starb Petrus?", in dem KURT ALAND die Schlussfolgerungen KARL HEUSSIS in dessen Buch *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht* (Tübingen 1955) als vorschnell zurückweist, siehe auch DIBELIUS, "Rom und die Christen im ersten Jahrhundert" (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; Phil.-hist. Klasse* 21; 1941-2), nun auch in *Botschaft und Geschichte*, Band 2; Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1956; 253 S.; broschiert DM 21,00, gebunden DM 25,20; auf SS. 201-203.

Professor HEUSSIS Antwort auf die ALANDsche Kritik erschien in der *Wissenschaftlichen Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe* (1956-7).

Zu J. PHILIP HYATTS Aufsatz "The View of Man in the Qumran 'Hodayot'" siehe auch: HANS BARDTKE, "Das Ich des Meisters in den Hodajoth von Qumrān", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe*, 6. Jg. (1956-7), Heft 1, auf SS. 93-104.

Inzwischen sind auch Hefte 3 (Mai 1957) und 4 (Juli 1957) des dritten Jahrgangs der Zeitschrift *New Testament Studies* ausgefolgt worden. Es muss hier an einigen Hinweisen genügen. Père Pierre BENOIT (École biblique et archéologique, Jerusalem) stellt seinen Utrechter Vortrag "L'Enface de Jean-Baptiste selon Luc I" bei. Der Ansicht, dass Lk i 26-38, 39-56 auf vom Evangelisten wiedergegebenen Traditionen beruhe, während der Evangelist selbst in Angleichung an die Perikope der *annuntiatio Mariae* den in Lk i 5-25 enthaltenen Erzählungsteil verfasst habe, vermag ich mich aus religionsgeschichtlichen Erwägungen nicht anzuschliessen. In Lk i 5-25 wird über Johannes um des Johannes willen erzählt. Ein Christ hätte dies anders gestaltet. — BROWNLEE lässt seinem in Heft 1 erschienenen Aufsatz "Messianic Motifs of Qumran..." eine Ergänzung folgen. — P. R. WEIS (Manchester) versucht, in "A Note on πυγμῇ" die schwierige Stelle Mk vii 3 zu erklären. — Dom J. DUPONT (Brugge) untersucht den biblischen Hintergrund der Versuchungsgeschichten des Matthäus- und Lukas-Evangeliums in einem ausführlichen, wohldokumentierten Artikel "L'Arrière-fond Biblique du Récit des Tentations de Jésus". — M. BLACK (St. Andrews) berichtet über aramäische Texte, die zur Erschliessung der Muttersprache und Umgangssprache Jesu beitragen könnten (vgl. BLACK, *Th. L. Z.* Jg. 82, H. 9). — OTTO BETZ (Tübingen) wendet sich gegen die 'messianische' Auffassung gewisser Stellen in den Qumrān Hodayōth, die von BROWNLEE vorgelegt worden war; sein Aufsatz "Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer" sollte zusammen mit desselben Verfassers "Felsenmann und Felsengemeinde" (*Z.N.W.*, Jg. 48) gelesen werden. — A. F. J. KLIJN (Utrecht) stellt auf Grund seiner Untersuchung von P^{66} Erwägungen über Alter und Herkunft des 'neutralen' (HORT) α-Textes an (vgl. MALDFELD, *N.T.* Jg. 1, H. 3; *N.T.S.* Jg. 3, H. 1; ALAND, *Th. L.Z.* Jg. 82, H. 3, *Forschungen und Fortschritte* Jg. 31, *Universitas* Jg. 12). Es sei hier erwähnt, dass Studienrat NESTLE die Lesarten des Papyrus Bodmer II bereits seiner in Vorbereitung befindlichen 24ten Auflage des *Novum Testamentum Graece* eingearbeitet hat. — T. E. POLLARD (Melbourne) handelt über die Auslegung von Jn x 30 im Verlauf der arianisch-athanasischen Kontroversen des vierten Jahrhunderts.

London PAUL WINTER

HANS-JOACHIM SCHOEPS: *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1956. Pp. 88. DM 9.60 (= 17s 6d).

Professor Schoeps of Erlangen University is known as the author of *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (J. C. B. Mohr, Tübingen, 1949), a controversial yet important book on the history and the theology of the Ebionite, or Judaeo-Christian, sect from the second to the fourth century C.E. One of the main theses which Professor Schoeps advanced in that work was the proposition that the Judaeo-Christians had preceded the 'Great Church' in combatting gnostic tenets in their various forms. The earlier book by Schoeps was written before the Dead Sea Scrolls had become known. After the publication of some of the manuscripts from Qumrān, in particular the *Manual of Discipline*, it was maintained by some writers on both sides of the Atlantic that here we had the earliest known expression of 'gnosticism'. Schoeps was originally inclined to accomodate, to some extent, these views (see: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 6, no. 3, July 1954, pp. 276-279), but later he thought better of the matter and composed the present booklet as a reply to his critics and so as to specify his own standpoint.

In the present book, which has to be read as a sequel to the book published in 1949, Schoeps deals mainly with two subjects:

a) he tries to "project" Ebionitism into the period before the split between this 'sect', or 'movement', and the Church as a whole; this he attempts by including, *as part of the development of Ebionite conventions*, professions of faith that were made, and historical events that occurred, in the age of the so-called 'primitive Church' prior to the rise of Paul and of 'Pauline' Christianity;

b) he outlines the principal tenets of 'gnostic' belief *against both Judaism and Christianity*.

It is the second part of the book which in the opinion of the reviewer is most valuable as it will help to bring some clarity into much confused thinking about gnosticism that has recently produced quite a number of extravagant theories based on the most slender and far-fetched evidence.

In replying to criticism aimed at his earlier book, Schoeps is firm yet fair. The subjects are, however, too involved to allow here a more detailed presentation of Professor Schoeps' thought and of the arguments that have been brought forward against some of his proportions by critics or by opponents.

The author is a professing Jew, possesses a profound knowledge of Rabbinics, and tries as a Jew to explain the history and the thought of some schools, or associations, that have branched off from Judaism as a whole. There can be no doubt but that the study of the New Testament will profit from this methodological approach.

London PAUL WINTER

BENEDIKT KRAFT: *Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testaments.* Dritte, vermehrte Auflage. Freiburg i. Br.: Verlag Herder. 1955. Pp. 49. DM 3,50.

Professor KRAFT von der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Bamberg hat sich durch diese Neuausgabe seiner erstmals vor 30 Jahren erschienenen kleinen Schrift über die von verschiedenen Autoren verwendeten Sigla neutestamentlicher Handschriften um Studierende und Forscher verdient gemacht. Die verschiedenen Schlüsselbezeichnungen WETTSTEINS,

TISCHENDORFS, GREGORYS, VON SODENS und anderer Herausgeber des griechischen Textes des Neuen Testaments erschweren die Benutzung ihrer Ausgaben nicht unerheblich. Besonders ist dies in bezug auf VON SODENS Ausgabe der Fall. Doch enthält gerade VON SODENS Ausgabe der *Schriften des Neuen Testaments* (trotz vielfach festgestellter Mängel sowohl in ihrer Anlage wie in der Durchführung) häufig wertvolle Hinweise auf wenig bekannte Lesarten, die in manchen Minuskeln anzutreffen sind. Die Unübersichtlichkeit des SODENschen Apparatus macht die Benutzung seiner Ausgabe qualvoll. Professor KRAFT hat grosse Geduld und Mühe darauf aufgewandt, die Sigla WETTSTEINS, TISCHENDORFS, GREGORYS und VON SODENS gegenseitig zu vergleichen und jeweils neben einander auf derselben Zeile anzuführen. Ausserdem gibt er den Zeitpunkt der Niederschrift und den gegenwärtigen Aufbewahrungsort der neutestamentlichen Handschriften an.

Die dritte Auflage des KRAFTschen Büchleins ist 1955 erschienen. Der Leser findet heute Ergänzungen in Professor KURT ALANDS Hinweisen in der *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Bände 45 und 48, der *Theologischen Literaturzeitung*, Band 82, *Forschungen und Fortschritte*, Band 31, und *New Testament Studies*, Band 3.

Papyrus-Handschriften sind in Krafts Verzeichnis bis zu P^{63} angeführt Papyrus Bodmer II (P^{66}) konnte noch nicht erwähnt werden.

London PAUL WINTER

Biblická Konkordance. Pořádají MILOŠ BIČ a JOSEF B. SOUČEK. Edice Kalich, Praha. — Erscheint in Heften von je 80 Seiten. Preis per Heft Kčs 10,50.

Eine modern angelegte Konkordanz zum Alten und Neuen Testament in der Ausgabe der *Bible Kralická*, die von der Gemeinde der Böhmischen Brüder (im Ausland ‚Herrnhuter' oder ‚Moravian Brethren' genannt) im Jahre 1613 herausgegeben wurde, ist ein Unternehmen, das über das tschechische Sprachgebiet hinaus Interesse verdient. Zwei Professoren der Evangelischen Komenius-Fakultät in Prag, der Alttestamentler MILOŠ BIČ und der Neutestamentler JOSEF B. SOUČEK, zeichnen verantwortlich für dieses große Unternehmen, das sie zusammen mit einem Stab von über 250 Mitarbeitern übernommen haben. Die Konkordanz hat den tschechischen Text der Bibel zur Grundlage. Durch eine sehr übersichtliche Anordnung und Numerierung — teils in Ziffern, teils in Buchstaben — wird es dem Leser ermöglicht, für jedes im tschechischen Text der Bibel enthaltene Wort sofort den betreffenden hebräischen und griechischen Ausdruck (im AT) oder den griechischen Ausdruck allein (im NT) aufzufinden. Dies ist ein nachahmenswerter Arbeitsgrundsatz, da durch die so getroffene Anordnung den mit den Originalsprachen der Bibel nicht völlig vertrauten Studierenden das Nachschlagen erleichtert und zugleich ihr Interesse am Originaltext gefördert wird.

Nicht weniger bedeutsam als für das Bibelstudium ist dieses Werk für das Studium der Geschichte der tschechischen Sprache, denn die *Bible Kralická* hat, in Fortentwicklung der von JAN HUS gewählten Bibelübersetzungen, die Grundlage für die moderne tschechische Schriftsprache gegeben. Die Verunzierungen des Textes, für die KARAFIÁT verantwortlich war, sind hier glücklicherweise beseitigt worden.

Bisher sind zehn Hefte der Konkordanz erschienen, womit der Text bis zum alttestamentlichen Vorkommen des Wortes *král* (מלך, βασιλεύς *etc.*) gebracht wurde. Vierzehn weitere Hefte sind vorgesehen.

London PAUL WINTER

FREDERICK C. GRANT: *The Gospels, Their Origin and Their Growth.* New York: Harper & Brothers. 1957. Pp. VIII+216. $ 3,75.

Professor GRANT of the Union Theological Seminary in New York is a scholar who in spite of advanced years has kept his mind youthful and inquiring, his spirit vigorous and searching. His recent book proves these qualities. The book is a delight to read, a document both of the writer's honesty of convictions and of his learning.

Addressed to a wider circle of readers, it is nevertheless a book which even the advanced student of the New Testament cannot afford to miss. Its interest lies far beyond that of the *Einleitungswissenschaft* to the Gospels. With a reproachful and yet not unkind eye to the devotees of 'bibliolatry', GRANT emphasizes that "the gospels belong within and to the early church, and therefore must be interpreted as 'church books' ": "*The proper historical approach to the study of the New Testament is by way of church history* in its earliest period ... as the literature of the origins of the church and of the church's formative age" (p. 17). Free from all traces of timidity often characteristic of theologians who endeavour to prove 'the unity of the Bible', GRANT does not hesitate to admit that the New Testament "represents a variety of views, so that one can trace with considerable accuracy the different directions in which Christian thought advanced" (*ibid.*). He sets off the characteristics of the four canonical gospels in their final shape by saying: "Mark is a gospel addressed to, and used in, a martyr church, that at Rome in the days of Nero... when every member of the Roman church 'stood in jeopardy every hour' [1 Cor. xv 30] and might be called to offer ... a testimony and seal it with martyrdom... Luke (together with the Acts of the Apostles) is an apologetic work, addressed to the outside world, especially to the world of Roman officialdom, and designed to prove that Christianity was not only nonsubversive but as a sect within Judaism was positively entitled to the same consideration at law which the mother-religion enjoyed ... Matthew is a well-organized literary, perhaps even liturgical work ... arranged ... for purposes of study, teaching, and memorization. The Gospel of John, finally, is a dramatic presentation of the life, ministry, death and glorification of Jesus for purposes of both instruction and worship within the church, and for interpretation and propaganda outside. It is concerned with issues which had arisen in the gentile Christian world of the late first and the early second century..." (pp. 2-3). If the author's views on the subject are quoted extensively, it is to demonstrate his belief that the New Testament cannot be understood apart from the background of a living and developing faith, expressing —as it does—the needs, the hopes, the strength and the weaknesses of men who shared that faith.

GRANT dates Mark *in the year 68*; Luke *in the year 90*; Matthew *between 95 and 113*; and John *between 100 and 125*. Of the relation beween Luke and Matthew he stresses forcefully his view that the two gospels were independent of each other. Of John he holds that it is not dependent upon any of the synoptics, but only, to a limited extent, upon old pre-synoptic tradition. The four-fold Canon of the Gospels was, according to GRANT, collected *around the year 150*.

GRANT admits the justification and even the necessity for form-critical analysis, showing the advantage which may be obtained from such an approach, suggests useful literature for the pursuit of these studies, but stops in his tracks without venturing any further. He does not himself probe into the undergrowth of earliest gospel traditions, but chiefly dwells on the component parts of later gospel writings at a stage immediately preceding

the moment of their collection by individual evangelists. GRANT explains Mark as containing Roman tradition; Luke (and the Acts) as a collection of South Palestinian, Judean, Caesarean, Jerusalemite and Antiochian traditions (plus an assemblage of material on Paul); whilst "Matthew contains presumably the Antiochian tradition, John the Ephesian or perhaps the Alexandrian". Most of the book is devoted to the author's expositions on Marcan matter and Marcan questions. There is a valuable table of the contents of the *pre-Marcan Passion Narrative*. Other 'charts' and 'tables' are concerned with "Q" and "L". In his table of *the contents of L* Professor GRANT is far too sparing in allowing the Third Evangelist the use of non-Marcan sources.

After having clearly stated the principles of his approach to the subject and the basic premises from which he proceeds, Professor GRANT presents his readers with an illuminating chapter "Why we have Gospels", and another on "Methods in the study of the Synoptic Gospels". There follows then a chapter called "The gospel before the Gospels" (the title of one of B. S. EASTON's books), before the author examines the chronological order in which the canonical gospels were written, and explains their *Sitz im Leben*, that is the particular impulse that gave rise to the collection of certain traditional 'materials' and their compilation in the form of gospel writings. In his search for these traditions, GRANT recognizes that there were intermediary stages between oral tradition and the composition of the Gospels such as we possess them; in his investigation of the 'stages' of 'steps' the author usually applies the method of pre-form-critical scholarship, characterized by such names as STREETER and T. W. MANSON. An outline of the inner literary structure of each of the four gospels completes GRANT's work.

It is a most stimulating book, written by a scholar with a fair and always open mind who is willing to explore each new avenue of approach if this promises to lead to better understanding and help in finding the truth. Soundness of scholarship and unwavering honesty give Professor GRANT the optimism of a firm conviction which cannot be characterized better than by quoting his own words: "... no study of the gospels, conducted under the generally accepted canons of modern historical and literary criticism will prove inimical in the long run to Christian convictions".

It is the book of a Christian, a scholar, and a man.

London PAUL WINTER

OSCAR CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?* Delachaux & Niestlé, Neuchatel-Paris, 1956; 85 pp. Prix Fr. S. 3,-.

Dieses Büchlein Cullmann's ist die französische Bearbeitung seiner schönen Studie *in honorem* Karl Barth, die veröffentlicht worden ist in der "Festgabe für Karl Barth zum 70. Geburtstag", Theologische Zeitschrift Basel, XII, Heft 2, SS. 126-156.

Diese Studie hat vielen Staub aufgewirbelt! In dem Vorwort der französischen Fassung erzählt Cullmann etwas davon. Man hat gesagt: er gäbe Steine für Brot; ja schlimmer noch: er würde Skorpionen geben! Jemand hat sich gefragt, ob Cullmann nicht einen Stein hat, wo andern ein Herz haben! Wenn man bei diesen Skribenten zu Rate geht, kann man also vermuten, dass der Baseler und Pariser Neutestamentler etwas verderbliches gemacht hat.

Was hat er nun gemacht? Nur dieses: in seiner Studie "Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten" hat er zu unterstreichen versucht,

dass das Neue Testament nicht die Unsterblichkeit der Seele lehrt, sondern die Auferstehung der Toten.

Man wird sagen: das wissen wir ja alle; das Bekenntnis der Kirche lautet doch, dass wir glauben in der Auferstehung der Toten oder in der Auferstehung des Fleisches. Welches ist das Ärgernis, das Cullmann erregt hat? Er antwortet: ja, hier haben wir nun eben die Sache: die Kirche sagt wohl, dass sie glaubt in der Auferstehung der Toten; aber in irgendwelcher Weise wird der Ausdruck "Auferstehung der Toten" immer wieder als Unsterblichkeit der Seele interpretiert. Und es ist so, dass das Neue Testament, wenn es spricht von der Auferstehung, auch wirklich Auferstehung meint und nichts anderes. Unsterblichkeit ist eine Gedanke der griechischen Philosophie, und diese Gedanke hat nichts zu tun mit der Auferstehung der Bibel. Also: im Neuen Testament wird gelehrt, dass nicht nur der Leib, sondern auch die Seele stirbt. Und dieses letzte hat nun Ärgernis erregt. Auch die Seele stirbt. Das hat man von Cullmann nicht annehmen gewollt.

Ich muss gestehen, dass ich es nicht recht verstehe, *warum* dieses Ärgernis erregt hat. Ich bin völlig mit Cullmann einverstanden, dass die Leute, die sich geärgert gewusst haben, sehr wahrscheinlich seine Studie nicht zu Ende gelesen haben! Lassen wir nur sehen, was er behauptet hat!

Er konfrontiert den Tod des Sokrates mit dem Tode Jesu. Für Sokrates ist der Tod als Befreiung der Seele schön. Er gibt sich in voller Ruhe und mit Freude dem Tode hin. Ganz anders ist Jesu Tod. Jesus hat Angst vor dem Tode, er zittert und zagt, er ist betrübt. Jesus kennt den Tod als den letzten Feind. Und als Feind Gottes trennt der Tod uns von Gott, von dem Schöpfer allen Lebens. Er trennt auch den Geist von Gott: "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!".

Diesen Feind Gottes kann man nur besiegen wenn man sich in seinen Bereich begibt. Unsterblichkeit besiegt den Tod nicht; Unsterblichkeit leugnet das Bestehen des Todes, sie ist Negation des Todes. Der Sieg über den Tod kann nur davon getragen werden, wenn man stirbt, d.h. aufhört zu leben, Leib und Seele verliert, und wenn dann der Herr Gott in einem neuen Schöpfungsakte neues Leben aus dem Tode hervorgehen lässt. Dieses aber setzt ein ontisches Christus-Geschehen, eine Heilsgeschichte voraus: es soll einen geben, der so, in wirklichem Sterben und Auferwecktwerden, den Tod auch wirklich besiegt hat. Dieser eine ist Christus.

Der Gegensatz zwischen griechischer Unsterblichkeitsauffassung und christlichem Auferstehungsglauben, sagt Cullmann, ist noch tiefer. Der Tod ist nicht etwas natürliches, er ist eben unnatürlich. Gott hat ihn nicht gewollt. Er ist: Sold der Sünde. Und im Neuen Testament ist der Leib nicht das schlechte Element im Leben, während die Seele-an-sich gut ist. Daher bringt der Tod auch nichts ins reine, denn in dem Tode wird die Seele nicht befreit von ihrem schlechten Leib. Leib und Seele gehören zusammen, beide sind sie von Gott gut geschaffen und beide sind sie in der Sünde verdorben.

Nun kann man mit einigem Vorbehalt sagen, dass für Paulus Fleisch und Geist zwei transzendente aktive Mächte sind die von aussen in den Menschen hineinkommen und in ihm dynamisch werken. Diese Mächte sind nicht mit dem Menschen als solchem gegeben. Sie sind: die Macht der Sünde, die Leib und Seele erfasst und die Macht des göttlichen Geistes, die ebenfalls Leib und Seele ergreift. Die Sünde als Todesmacht; der Geist als Macht des Lebens. Und, so meint Cullmann, dass wir Paulus verstehen müssen, nun ist der Leib sozusagen der Sitz, der Angriffspunkt der Fleischesmacht, während der menschliche Geist der Sitz, der Angriffspunkt des göttlichen Geistes

wird. So gibt es jetzt in dem Menschen Kampf zwischen Fleisch und Geist. Aber in der Auferstehung wird der Geist Gottes als Schöpfergeist Leib und Seele neu schaffen zu einer neuen Schöpfung.

Mit der Auferstehung Christi ist die Auferstehungszeit eingeleitet. Aber wir fahren noch fort zu sterben! Das verursacht Spannung. Es gibt bereits Auferstehung und doch, wir müssen noch sterben. Spannung zwischen "schon erfüllt" und "noch nicht vollendet". Man soll dabei aber nicht vergessen: der Geist wirkt bereits in uns. Christus ist der Anfang der Totenauferstehung; wir haben den Anfang der Geistesarbeit (1 Kor. xv 23, Röm. viii 23; an beiden Stellen ἀπαρχή). Unser innerer Mensch wird bereits von Tag zu Tag durch den Heiligen Geist erneuert; der Leib ist auch schon vom Geiste erfasst; und in der Auferstehung wird der Fleischleib verwandelt werden in den Geistleib. Das heisst aber nicht: in etwas Körperloses. Es handelt sich im Neuen Testament hier um andere Materie, neugeschaffene, unverwesliche Materie. Das Urchristentum erwartet einen neuen Himmel und eine neue Erde! In diesem Rahmen äussert Cullmann sein Bedenken gegen den Ausdruck des sogenannten apostolischen Glaubensbekenntnisses: "Auferstehung des Fleisches". Das soll, gut paulinisch, Auferstehung des Leibes heissen!

Es bleibt nun noch eine Frage: wann erfolgt die Verwandlung des irdischen Leibes in den Auferstehungsleib? Das ganze Neue Testament, sagt Cullmann, antwortet: am Ende der Zeiten. Und damit ist dann zugleich die Frage nach einem "Zwischenzustand" der Toten gestellt. Wo sind die Verstorbenen? Hier ist die Antwort des Neuen Testaments: sie schlafen (1 Thess. iv 13; Apok. vi 11; Luk. xvi 23). Aber: sie schlafen doch in irgendeiner Weise bei Christus (Phil. i 23). Sie sind also auch noch in der Zeit, aber so, dass selbst im Tode der Tod seinen Stachel verloren hat. Der Tod trennt uns nicht von Christus (Röm. viii 38), in dem Tod kann man die Gottesgabe des Heiligen Geistes nicht verlieren; Christus ist der Herr, auch der Toten (Röm. xiv 9). Es sei zugestanden, dass wir hier im Neuen Testament eine Annäherung an die griechische Lehre der Unsterblichkeit haben. Jedoch, mehr als eine Annäherung ist es auch nicht. Denn die griechische Unsterblichkeit ist Natur, Eigenschaft, Qualität der Seele. Und das neutestamentliche Schlafen der Toten bei Christus ist Gnadengabe Gottes für diejenigen, die sich zu ihren Lebzeiten bekehrten und dann den Heiligen Geist empfingen und durch den Geist "wiedergeboren" wurden. So entsteht Kontinuität zwischen irdisches Leben und das Leben im Todesschlaf. Es ist das Johannesevangelium, das diese Kontinuität stark betont. Wir dürfen es aber nicht vergessen: diese Kontinuität ist nicht eine Eigenschaft unserer menschlichen Seele; sie wird uns in Christus geschenkt.

Als ich im vorigen Jahre den Aufsatz Cullmann's in Th. Z. las, hatte ich nicht denken können, dass er Ärgerniss erregen würde. In der Phänomenologie der Religion von weiland Van der Leeuw können wir es schon lesen, was Cullmann hier breiter auseinandergesetzt hat:

"Endlich gibt es ein Los des Menschen (nicht der Seele, denn Leib und Seele sind gleich vergänglich und, was mehr ist, gleich verfallen dem Zorn Gottes), das ihm geschenkt wird, eine Tat Gottes an ihm, eine Neuschöpfung. Sein Leben hat keine Mächtigkeit, ... aber die 'Allmacht' schenkt ihm die Gabe des Ewigen Lebens, das weder Fortsetzung noch Steigerung des irdischen Lebens ist, sondern ein gänzlich Neues, Ursprüngliches; ein Leben, das überhaupt keine Mächtigkeit mehr bedeutet, sondern nur noch Gnade ist . . . . Das ist, trotz vieler gegenteiliger Anschauungen im Christentum selbst, die christliche Auffassung vom Los des Menschen: 'Die Gabe Gottes ist das

ewige Leben in Christo Jesu' .... Es bedeutet, dass die Seele keine unsterbliche Göttin ist ...., das weder Begehung noch sittliche Tat endgültigen Einfluss haben auf das Los des Menschen, sondern nur Gott. Es bedeutet, dass das ewige Leben dem Menschen zwar geschenkt wird, aber nicht des Menschen ist, sondern nur Gottes." (Phän. der Rel., 1933, Ss. 315/316).

Hat Cullmann also nichts Neues gesagt? Das meine ich nicht. Man könnte sich schon freuen, dass diese Sachen noch einmal wieder gesagt sind, und jetzt so, dass sie Aufsehen erregt haben. Aber das ist nicht alles was es hier zu sagen gibt. Durchaus wichtig ist die Weise in der Cullmann die Lösung des Problems der Kontinuität zwischen dem irdischen Leben und dem was nach dem Tode folgt, unterstrichen hat. Van der Leeuw's Auseinandersetzung hat mich nie völlig überzeugt eben wegen des Problems der Kontinuität. Und ich blieb bei der Meinung, dass das Neue Testament beide kenne: Unsterblichkeit *und* Auferstehung. Cullmann's Studie hat mich zu der Überzeugung geführt, dass es sich im Neuen Testament tatsächlich nur um eines handelt: um Auferstehung. Und das Problem der Kontinuität wird gelöst, wenn wir das Wort des Apostels in vollem Ernst nehmen: "Ist dagegen Christus in euch, so ist der Leib zwar tot um der Sünde willen, der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit (Christi) willen" (Röm. viii 10). Ich bin Cullmann sehr dankbar für diese Studie. Auch freut es mich, dass in seinem Aufsatz wieder einmal betont wird, dass die "Auferstehung des Fleisches" im sogen. apostolischen Symbol nicht neutestamentlich ist.

Obgleich der Zweck dieser Arbeit Cullmann's eine Ehrebezeigung für Karl Barth ist, ist er doch nicht immer mit Barth einverstanden. Er fragt sich, ob die Auferstehungslehre von Karl Barth wohl auf der Linie der Bibel bleibt. Mit dieser Frage hat er Recht. Man soll sich aber m.M.n. auch fragen, ob es richtig ist, wenn Cullmann spricht von dem Zeugnis des Neuen Testaments betreffs Unsterblichkeit und Auferstehung. Zum Teile ist das ohne Zweifel richtig, nämlich in dieser Hinsicht, dass das Neue Testament nicht die Unsterblichkeit der Seele, sondern die Auferstehung der Toten lehrt. Ist es nun aber auch so , dass das Zeugnis des Neuen Testaments betreffs des *Modus quo* der Auferstehung ohne weiteres eindeutig ist? Kann man aufrechterhalten, dass es neutestamentlich ist von einem Fleischleib und von einem Geistleib zu reden? Ist die Erwartung einer neuen Erde und eines neuen Himmels neutestamentlich? Die Beantwortung dieser Fragen ist abhängig von dem, was man mit dem Wort "neutestamentlich" meint. Man kann sich dieses Wortes bedienen als Bezeichnung für jedes Phänomen, das im Neuen Testament vorkommt. In diesem Sinne ist eine Taufe zugunste der Toten neutestamentlich. Denn dieses Phänomen begegnet man im Neuen Testament (1 Kor. xv 29). Man kann aber auch mit dem Worte "neutestamentlich" etwas ganz anderes meinen, nämlich: dasjenige, was vom Neuen Testament eindeutig gelehrt wird. Und wenn man es so gebraucht, wird man nicht sagen können, dass eine Taufe zugunsten der Toten neutestamentlich ist! Sie ist sogar nicht paulinisch, obgleich wir dieses Phänomen in einem der Paulusbriefe kennen lernen. Und nun meine ich, dass man ebensowenig sagen kann, dass das Neue Testament eindeutig die Auferstehung des Leibes als Auferstehung eines Geistleibes lehrt. Dieses ist nicht das Zeugnis des Neuen Testaments, sondern das Zeugnis des Paulus. In gleicher Ebene liegt die Frage, ob die Synoptiker mit dem Reich Gottes, in dem Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen und viele mit ihnen (Matth. viii 11f. parr.) genau dasselbe meinen als der Autor des 2. Petrusbriefes und der der Johannesoffenbarung mit dem "neuen Himmel und der neuen Erde"? Wird bei der Gottesreichverkündigung des synoptischen Traditionsguts an Verwandlung

aller Materie durch die Macht des Heiligen Geistes (Th. Z. Seite 143; Immortalité etc. p. 49) gedacht? Ich glaube es kaum. Und wenn man sich fragt, ob der Dogmatiker Barth in gewissen Hinsichten noch auf der Verlängerungslinie des Neuen Testaments bleibt, dann soll man sich m.M.n. auch fragen, ob der Apostel Paulus und die Anderen mit ihren Auferstehungsgedanken in gewissen Hinsichten auf der Verlängerungslinie des ältesten christlichen Traditionsgut und damit auf der Verlängerungslinie der Verkündigung des Herrn Christi bleiben. Damit will ich die Apostel nicht zur Seite stellen. Ich bin bereit anzunehmen, dass sie unter der Leitung des Heiligen Geistes weiter ausgearbeitet haben was in der Verkündigung Christi rudimentär vorlag. Ich meine dann aber auch fragen zu dürfen ob es nicht möglich ist, dass dieser Prozess sich in der Kirche durchgesetzt hat. Wenn man es nicht wagt diese letzte Frage ohne weiteres zu verneinen, dann sind zugleich die Fragen von Entmythologisierung und Parusieverzögerung wieder in die Diskussion hineingekommen! Man könnte m.E. sagen, dass Paulus mit seiner Geistleibgedanke bestimmte Gottesreichvorstellungen entmythologisiert hat. Und wenn Barth meint, dass die Auferstehung des Geistleibes nicht nach einem langen Todesschlaf sondern gleich nach dem Tode stattfindet, dann macht er wesentlich nicht anderes. Er entmythologisiert in einer gewissen Hinsicht. Ob man diese letzte Entmythologisierung als christliche Theologie oder sogar als kirchliche Dogmatik meint annehmen zu können ist eine Frage, die nicht nur abhängig ist von Exegese, sondern auch von der christlichen Glaube. Was glaubt man von der Leitung des Heiligen Geistes?

Mit diesen Bemerkungen will ich zwei Dinge sagen: 1. wenn man vom Zeugniss des Neuen Testaments betreffs der Auferstehung redet, soll das mehr nuanciert gemacht werden als Cullmann es getan hat; und 2. man kann eine dogmatische Frage wie die, die Barth gestellt hat betreffs des Zeitpunkts der Auferstehung nicht abtun nur im Bereiche der Exegese. Ich glaube, dass Cullmann selber dieses wohl gesehen hat. Es dürfte aber doch deutlich gesagt werden, damit nicht auch an diesem Punkte Missverständnisse aus diesem Aufsatz heranwachsen.

Zum Schluss noch eines: man hat Cullmann mit Unrecht vieles vorgeworfen. Mit Recht hat er betont, dass das Neue Testament nur die Auferstehung lehrt. Und die Auferstehung soll der Gemeinde verkündigt werden. Nicht die Unsterblichkeit der Seele. Man achte aber darauf, wie das gemacht wird! Ich habe es einmal miterlebt, wie angesichts des Todes eines junges Mädchens mit den Eltern, die, wie so viele Christen, immer gelebt hatten mit der Glaube an eine unsterbliche Seele, geredet wurde vom Sterben und Auferstehen der Seele. So soll man es nicht machen; denn da wurde die Auferstehungslehre zu einer Erschütterung. Und sie soll eben unser Trost sein! Die Missverständnisse, die auf diesem Punkte in der Kirche lebendig sind, dient man mit grosser Vorsicht aus dem Wege zu schaffen!

D.

Just when this number of Novum Testamentum was on the press, Professor J. de Zwaan passed away on December 23rd 1957.

An „In Memoriam" will be published in Fasc. 3.

To Contributors

Contributions submitted should not have been published elsewhere
Contributors will receive 25 offprints free of charge
Manuscripts should be typewritten
Semetic texts should normally be given in translation, unless the use of original characters is absolutely necessary
Manuscripts should be written in English, French or German

A nos Collaborateurs

Les articles ne peuvent avoir été publiés ailleurs
Les auteurs recevront à titre gratuit 25 tirages-à-part
On est prié de dactylographier ses manuscrits
Les mots sémitiques seront ordinairement transcrits; les caractères sémitiques ne seront utilisés qu'en cas de nécessité
On est prié d'écrire en français, anglais ou allemand

An die Mitarbeiter

Beiträge, die in irgendeiner Form bereits veröffentlicht sind, können keine Aufnahme finden
Mitarbeiter empfangen kostenlos 25 Separatabdrücke
Manuscripte müssen mit Schreibmaschine geschrieben sein
Semitische Worte sind im allgemeinen in Transkription zu geben
Semitische Schriftzeichen sind nur zu verwenden wenn unumgänglich notwendig
Die Beiträge können in deutscher, englischer oder französischer Sprache verfasst sein

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN

Herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Max Meinertz

Mit der für diese Sammlung bekannten Sorgfalt werden in den einzelnen Arbeiten Untersuchungsergebnisse vorgelegt, die eine vorzüglich fundierte Unterrichtung über z.T. noch wenig dargestellte Fragen, Gegebenheiten und Zusammenhänge ermöglichen.

Nach dem Kriege sind erschienen:

Der Paschamahlbericht Lk 22, (7-14.) 15-18

Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20

Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21-38

Eine quellenkritische Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7-38 in 3 Teilen. Von Heinz Schürmann. (Neutestamentliche Abhandlungen, Band XIX, Heft 5; Band XX, Heft 4 und 5). Teil I: XXX und 123 Seiten, kart. DM 10.—. Teil II: XII und 153 Seiten, kart. DM 10.80. Teil III: XII und 180 Seiten, kart. DM 11.80.

Lebendiges Opfer (Röm. 12,1)

Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus. Von Philipp Seidensticker OFM. (Band XX, Heft 1-3) XVI und 347 Seiten, kart. DM 10.—.

Die Primatworte Mt 16, 18.19

in der altkirchlichen Exegese. Von Joseph Ludwig. (Band XIX, Heft 4) VIII und 112 Seiten, kart. DM 7.50.

Vom Wort des Lebens

Festschrift für Max Meinertz zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 19. Dezember 1950. Dargeboten von seinen Freunden, Kollegen und Schülern. Herausgegeben von Nikolaus Adler. (1. Ergänzungsband) 168 Seiten, kart. DM 10.—, Ganzleinen DM 12.—.

Taufe und Handauflegung

Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg 8, 14-17. Von Nikolaus Adler. (Band XIX, Heft 3) 132 Seiten, kart. DM 7.65.

Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF - MÜNSTER WESTF.